

جويا بلندل سعد



صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث

ترجمة: صخر الحاج حسين

مراجعة: زياد منى

صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث

صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث
تأليف: جويا بلندل سعد
ترجمه عن الإنغليزية: صخر الحاج حسين
ترجمة النصوص الفارسية والتدقيق اللغوي: د محمد التنجي
مراجعة: زياد منى
تصميم الغلاف والإخراج: زياد منى
إخراج إلكتروني: محمد غيث الحاج حسين

ص ب (6435/ 113)؛ شارع الحمرا، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف: (+1 961) 054 750، برّاق: 053 750
جوّال: (+3 0 961) 512 620
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›

الأهلية للنشر والتوزيع
الفرع الأول–التوزيع
المملكة الأردنية–عمان–وسط البلد–جانب مطعم القدس
هاتف: 4638688–فاكس: 4657445
ص ب: 7772 عمان، 11118 الأردن

الفرع الثاني–المكتبة
وسط البلد–شارع الملك حسين–بجانب البنك المركزي–مكتب المقاصة–مقابل طيران الشرق الأوسط
هاتف: 4627060-4627061

مكتب بيروت
بيروت–بئر حسن–شارع السفارات
هاتف: 01/824203 مقسم 19
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

انظر كتب الدار على صفحات الشبكة التالية: ‹www.cadmus.nesasy.org› ‹www.alfurat.com›
لابتياع نسخ إلكترونية من هذا الكتاب، انظر ‹http://www.arabicebook.com›

عدد كلمات الكتاب: (47712) كلمة تقريبًا

جويا بلندل سعد

صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث

ترجمه عن الإنغليزية: صخر الحاج حسين

ترجم النصوص الفارسية: د محمد ألتنجي

مراجعة: زياد منى

NEXT PAGE

This book was published within the "South-South Translations" project of Next Page Foundation, with the support of the Open Society Institute (OSI) – Budapest."

صدر هذا الكتاب ضمن إطار برنامج ترجمة جنوب–جنوب التابع لِ(نكست بيج فاوندشِن) وبدعم معهد (أوبن سُسيتي) في بودابست، المجر.

المحتوى

1) مقدمة

يتعامل هذا العمل مع صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث بوصفه جانبًا من جوانب مسألة تعريف الذات الإيرانية بمصطلحات الآخر العربي. كما يقدم لنا هذا العمل قراءة للنصوص الأدبية يعالج من خلالها صورة العرب ودلالاتها في السياقين: الأدبي والاجتماعي.

في معالجته لصورة العرب يجد هذا الكتاب لزامًا عليه أن يتعرض إلى صورة الإسلام الملازمة للعرب وعلاقته بتعريف مفهوم (الإريَنَة/ Iranianess). لقد تم اختيار الآخر العربي باعتباره مقابلاً للآخر الأوربي انطلاقًا من الحساسية التاريخية للغزو العربي لإيران في القرن السابع الميلادي وما تلاه من أسلمتها ما انعكس في الخطاب الفكري والأدب الحديث للقرن العشرين، والذي يعكس سيرورات فهم مغايرة للذات الإيرانية فيما يتعلق أولاً بالآخر العربي ومن ثم بالآخر الغربي. وإلى هذا فإن سيرورات الفهم المختلفة هذه ترتبط مباشرة بالنزعات القومية المختلفة للملكية البهلوية(1)* إضافة إلى ارتباطها بالجمهورية الإسلامية في إيران.

يمهد الكتاب في "مقدمته" في الفصل الأول لنقاش مسألة تعريف الذات، ودور الأدب في هذه السيرورة. ويرسم إيران بوصفها دولة متعددة الإثنيات كما يرسم تخوم النزعة القومية الإيرانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ويبحث أيضًا في موضوع العرب والإيرانيين.

أما في الفصلين الثاني (كتابات الرجال: آراء الرجال) والثالث (كتابات النساء: آراء النساء) فيؤسس للمسألة. ويعالج كلا الفصلين الروايات الفارسية والقصص القصيرة والمقالات والقصائد التي كتبها كبار الكتاب الإيرانيين في القرن العشرين بمصطلحات صورة العربي التي يبرزونها مع تأكيدهم أدب المرحلة البهلوية بين عامي (1921 و1979).

يركز الفصل الثاني على أعمال محمد علي جمال زاده وصادق هدايت وصادق جوباك ومهدي أخوان ساليس ونادر نادربور أكثر مما يفهرس للأدب الفارسي كله. بينما يسلط الفصل الثالث الضوء على أعمال فروغ فرخ زاد(2)، وطاهره سفرزاده وسيمين دانش فشار. وجعلت الأعمال التي تم اختيارها لتمثل طيف الكتابات والآراء. بينما يضع الفصلان الثاني والثالث قطبي الطيف مقابل بعضيهما بعضًا.

ويمضي الفصل الرابع (رجل في الوسط) ليبحث في أعمال جلال آل أحمد(3) ويدرسها دراسة تحليلية منصفة وملهمة لكاتب بارز تعاطف مع النزعة القومية الثقافية الفارسية الإيرانية ومع الإسلام.

ويلخص الكتاب في (الخاتمة) في الفصل الخامس النتائج التي توصل إليها، ويمضي ليقترح سبلاً أبعد في دراسة الهوية الإيرانية من خلال تمرد الأدب الفارسي وجموحه.

إن كل الكلمات الفارسية المذكورة نقلت عن النص العربي باستخدام منهج نصح به ناصر شريفي[1]. فالعلامة التي وضعت فوق الحرف الأجبي (â) تميزه من الصوت (a) كما في الاسمين (Tehrân, Mashâd). وفي حالة بعض أسماء العلم استخدمنا اللفظ الشائع واختيارات الكتاب الشخصية.

1/ 1) مسألة تعريف الذات ودور الأدب في هذه السيرورة

لقد برزت مشكلة تعريف "الأمة" منذ أن اقترنت الكلمة مع الله؛ الملك والمحبوب باعتبارهما موضوعات للخطاب الشعري في الأدب الفارسي في بداية القرن العشرين. هي مشكلة أدبية، إضافة إلى أنها مشكلة سياسية واجتماعية وحتى شخصية انعكست في الأدب. إنها مشكلة البحث عن الهوية التاريخية والثقافية، القومية. كما أنها مشكلة البحث عن التعريف الجوهري والحقيقي للذات. من الواضح أنها مشكلة للإيرانيين الفرس، بقدر ما هي مشكلة للإيرانيين العرب، والأقليات الإيرانية الأخرى، كالإيرانيين الأذريين والإيرانيين الأتراك وللقراء من غير الإيرانيين أيضــــاً(4).

يطل هذا الكتاب على هذه المشكلة من وجهة نظر كتاب الأدب الإيراني الفارسي الحديث أثناء سعيهم إلى تعريف إيران باعتبارها أمة، وباعتبارهم إيرانيين. يتم ذلك من خلال تعريفهم للعربي بوصفه الآخر وهو تعريف مقلوب للإيراني بوصفه الذات، برأي البعض بمصطلحات العرق أو اللغة، وبمنظور البعض الآخر بمصطلحات الدين والتاريخ والثقافة، هذا كله يشكل جانبا من خلق الهوية القومية "الإيرانية" في القرن العشرين.

وبالطبع فإن العربي ليس هو الآخر الوحيد فقط. فبالنسبة إلى الكتاب الفرس المعاصرين فإن الآخر الغربي كان على قدر كبير من الأهمية أيضــــاً. وكما أشار م ر خانون پــــرْور «ففي محاولتهم للاستجابة لقوى الحداثة والتأثيرات الخارجية صور الكتاب الإيرانيون الشخصيات الغربية في أعمالهم وأصبح الغرب والقيم الغربية ومن ناصرهم ملامح متواترة»[2]. أضف إلى ذلك، فإن الآخر العربي بات استعارة ترى على أصعدة مختلفة، فنقد الأشياء العربية يمكن أن يمثل نقدًا للأشياء الإيرانية التي كانت من الوارد أن تمنع من النشر فيما لو تم نقدها مباشرة. فمثلا لم يكن ممكنا أن يتم انتقاد الملكية الإيرانية أو نقد المؤسسات الإسلامية إلا ضمن هذه الاستعارة. إن الآخر

العربي يمكن أن يمثل الآخر الغربي أيضـــًا، والذي تنامت أهميته عندما بدأ ينتهك حرمات إيران والمنطقة.

لقد كان تأثير الأدب الفارسي الحديث في المجتمع الإيراني بشكل عام، ضئيلاً، وحتى لم يكن جديرًا بالاهتمام، كما يحلو القول للبعض. فلم يكن هذا الأدب "منتشرًا" إلا بين مجموعة صغيرة من الكتاب والمفكرين ذلك أن معدل الأمية كان كبيرًا[3]. ومن جهة أخرى وبحسب رأي منوجهر دوراج:

> **في الدول النامية، وبسبب العجز الاقتصادي والسياسي النسبي للنخبة الحاكمة والمعدل المرتفع للأمية، تلعب الأنتلجنسيا دورًا هامـــًا في الحياة السياسية على وجه الخصوص . يعود السبب في ذلك، في المقام الأول، إلى أن تقسيم العمل لم يكن متطورًا ولا دقيقـــًا في العالم الثالث كما هو الحال عليه في الغرب، حيث يؤدي المفكرون أدوارًا اجتماعية مضاعفة؛ إذ يمكن للكاتب المسرحي أيضـــًا أن يكون معلمـــًا في مدرسة أو طبيبـــًا. هذا التنوع في الوظيفة الاجتماعية يضاف إلى دلالة مهاراتهم السابقة النادرة. ثانيـــًا، بسبب الطبيعة المغلقة للنظام السياسي وهيمنة الاضطهاد السياسي في معظم دول العالم الثالث، ما جعل المفكرين عيونـــًا وآذانـــًا وأصواتـــًا للجمهور. وهذا يقتضي أنه كلما كانت المؤسسات الاجتماعية أكثر ضعفـــًا خصوصـــًا تلك التي تفضي إلى المشاركة السياسية، بات دور المفكرين حاسمـــًا وكذلك ابتعدت القضية الإيرانية عن كونها استثناءً[4].**

إذًا، هذه الأعمال، وفي حدها الأدنى، هي انعكاس للاهتمامات، كما أنها ميدان من الاستجابات لهذه الاهتمامات. والهام والمدهش في هذا أن هذه الأعمال اتخذت موقف معظم الكتاب المعاصرين المناوئ للحكومة، آراء بعض من أولئك الكتاب حيال بعض مظاهر العصبية (nationalism) الإيرانية، كانت متناغمة مع مظاهر النظام البهلوي. وبالفعل فقد تم اختيار الأدب الحديث ميدانـــًا لهذه الدراسة بسبب ارتباطه بالنزعة العصبية. فهو الأدب الإيراني الأول الذي أعد وهيئ لجمهور عريض وواسع.

وبحسب رأي مايكل هِلمن (Michael Hillmann) للمرء أن يتوقع وجود وجدان قومي في الأدب الفارسي الحديث للعديد من الأسباب: أولاً يشكل الكتاب الحديثون جزءًا من الإنتلجنسيا، وهم ملمون بشكل كبير بالأفكار الغربية بما في ذلك النزعة القومية السياسية، لقد كان الأدب الحداثي واقعيا واعيا وملتزما منذ البداية. ولأنه ومنذ البداية لم يقصر هذا الأدب بسعيه في التوجه إلى النخبة الأدبية والراقية، بل تعداها ليصل إلى الجماهير العريضة، وليجعل من البشر مثقفين وأعضاء مسؤولين في المجتمع الحديث[5].

إن النزعة الثقافية القومية هي ثيمة ملحة في الأدب الفارسي الحديث، نلتقطها من خلال وصف التاريخ الاجتماعي واللون المحلي والعادات الإقليمية واللهجات وما إلى ذلك، والتي تدل بكليتها على ارتباط المؤلف العميق بالمنطقة[6]. في قصة ‹الزيارة، 1945/ زيارت›(5) ينطلق جلال آل أحمد في رحلة الزيارة المقدسة إلى كربلاء، ويصف ارتباطه بإيران التي يغادرها:

> **ليس بمقدوري أن أفكر بأي شيء إلا بالحساء الذي كان سيحضر في المترل بعد أن أرحل؛ الحساء مع أصابع المعكرونة الطويلة التي كانت شقيقتي تكسرها والقدور الملآنة بالنعناع وقد علاها بقايا احتراق والتي كانوا سيسكبون منها إلى أقربائي. أفكر بالحفلة والوليمة التي كانت ستقام في المترل تكريمًا لهذه المناسبة، وأخيرا في النذور التي ستتلى من أجل عودتي سالمـــا غانمـــاً.**
>
> **نعم. هذه هي إيران، وتلك هي عاداتها: مطبوخ الخضار مع السمك في رأس السنة الإيرانية(6). وفرجة رأس السنة الجديدة والتي تتضمن سبعة أشياء تبدأ بالحرف (س) الأرز <برنج>(7) والحساء <سوپ> و<السَّمنو> [طعام مطبوخ بالطحين] وحساء المعكرونة <سوپ ماكاروني> وآلاف الأشياء الأخرى الشبيهة. تبدو هذه العادات للوهلة الأولى سخيفة، وخرافية، لا قيمة لها، لكنها وفي الواقع خلقت والتصقت بنمط الحياة الإيرانية المميز . . إيران آه يا إيران[7].**

ومن جهة أخرى فإن النزعة القومية السياسية، بوصفها مقابلاً للنزعة القومية الثقافية أو النقد الاجتماعي، نجدها شكلت موضوعـــاً في غاية من

العسر، ذلك أن العديد من الكتاب، شأن العديد من الإيرانيين، رأوا إيران بوصفها دولة قومية رسمتها حدود دولية وحكومة مركزية فقط[8]. إن المشكلة الكبرى هي أن الأيديولوجيا القومية التي تبناها العديد من أولئك الكتاب الفرس الحداثيين، والذين كان معظمهم من المعادين للنزعة للتأسيسية، كانت في الواقع الأيديولوجية ذاتها التي أكدت فكرة التحديث، والعلمنة، والنزعة القومية الفارسية الإيرانية التي تبناها النظام البهلوي[9].

إن النزعة القومية تعني الولاء والإخلاص للأمة. والمشكلة هي كيف يمكن للمرء أن يعرِّف الأمة؟. بحسب رأي شاه رخ مسكوب منذ مجيء الإسلام إلى إيران، تأسس الوعي القومي الإيراني على اللغة الفارسية وعلى تاريخ ماقبل الإسلام «بالنظر إلى شيئين اثنين فقط كنا إيرانيين منفصلين عن المسلمين الآخرين، فقد باشرنا بناء هويتنا الذاتية بوصفنا شعباً أو أمة، على عاملي التاريخ واللغة»[10]. بهذا الفهم لإيران كأمة تم تعريفها بلغة وتاريخ مشتركين، ليس من المفاجئ إذاً، أن الأدب الفارسي الإيراني الحديث عني منذ البداية وبشكل وثيق، في مسألة النزعة القومية الإيرانية، وعرّف (الإيرنة) بمصطلحات لغتها الفارسية وتاريخها وثقافتها. وكما أشار حسان كمشاد:

> **كانت هناك مشكلة إيرانية كبرى وعلى الدوام تكمن في الحفاظ على حضارة مندمجة ومميزة برغم التركيب الإثني المتغاير، وبرغم الغزوات المتكررة للأقوام الأخرى. وهكذا فإن لغة أدبية نموذجية اكتسبت، على مر القرون، أهمية بالغة، ولكن بالنسبة إلى اللغة الفارسية الأدبية، فلربما انبثقت القوى المفككة لها، وفي الغالب من دون أي قيد[11].**

1/ 2) إيران بوصفها دولة متعددة الإثنيات

ثمة مشكلة تتعلق بتعريف مسكوب للأمة الإيرانية. إن إيران بلد ذو تنوع إثني كبير. فعلى الصعيد الديموغرافي يمكن لهذا البلد أن يقسم وبشكل واضح

إلى دائرتين متحدتي التمركز (متراكزتين/ concentrics)، الصغرى، دائرة داخلية يقطنها الفرس، والكبرى، دائرة خارجية مقطعة الأوصال تقع إلى الشمال الشرقي، وتتألف من جماعات إثنية متنوعة أخرى «"جماعة" أو "جماعات" من البشر ينظرون إلى أنفسهم (أو ينظر إليهم الآخرون) بوصفهم مميزين على الصعيد الثقافي، يتشاركون في سمات ثقافية معينة تتضمن، عادة ولكن ليس دائمـــاً، اللغة والدين والموروث ومنظومة القيم التي يعدونها مناسبة لهم»[12]. والأكثر دلالة، بمصطلحات بحث مسكوب للمسألة، هو أن الفارسية هي اللغة الأم لحوالي نصف سكان إيران فقط. ذلك أن هناك أعدادا كبيرة من الأتراك الآذريين والتركمان والغاشقاي الأتراك وقبائل بدوية ناطقة باللغة التركية والأكراد واللور والبلوش والعرب والأرمن والآشوريين.

إن الجماعات الكبرى غير الفارسية هي: الأذريون الأتراك والتركمان والأكراد واللور والبلوش والعرب. ولكل جماعة منهم لغة وثقافة مشتركة تميزها كثيرا أو قليلاً من الأقوام الأخرى في إيران، وأحياناً كان لكل جماعة منهم أرض مشاع. إن أعضاء هذه المجموعات واعون لاختلافاتهم الإثنية، وحتى أقوام شأن الأرمن والآشوريين الذين لا يتمركزون في منطقة واحدة قاوموا التمثل والاندماج. فالتضمينات السياسية هنا هائلة لأن هذه المجموعات الإثنية هي في تماس مع الشعوب ذاتها على الحدود مع إيران، وفي بعض الحالات كانت قد وصلت هذه المجموعات إلى سدة السلطة السياسية كما في تركيا والعراق وتركمانستان (السوفييتية سابقـــاً) وأذربيجان.

وفي الوقت الذي غدت فيه اللغة الفارسية لغة رسمية في إيران والتي كانت أيضـــاً اللغة السائدة في النجود الإيرانية منذ الحقبة الأخمينية(8) (559–330 ق ت ش)، فإن نصف السكان فقط يتحدثون بها بوصفها اللغة الأم. إن التمثيل الرسمي لإيران خلال الحقبة البهلوية كان في الواقع تشويها لإيران بوصفها أمة متجانسة لغويـــاً وثقافيـــاً:

في بعض الأصقاع البعيدة من أذربيجان وخوزستان ومناطق حدودية أخرى يتحدث الفلاحون والقبليون اللهجة الفارسية الممتزجة بالعربية والتركية. وكان للبلوش لهجتهم الخاصة أيضـًا. لكن ليس للمرء أن يفهم هذه اللهجات المختلفة لأن الأغلبية المسيطرة، أي: حوالي (95%) من سكان إيران، يتحدثون بلسان واحد، أي: اللغة الفارسية الحديثة(9)، ويكتبون نصـًا واحدًا، الكتابة الفارسية المعاصرة.

[إن ثقافة إيران] متفردة على نحو مميز وذلك خلافـًا لثقافات البلدان الأخرى في آسيا أو في أوربة، فهي ليست متنوعة ولا متعددة الألوان[13].

على أي حال، كان أقل من نصف السكان يتحدثون الفارسية في نهاية القرن التاسع عشر، وخمسة عشر بالمئة من الناطقين بالفارسية كانوا يتحدثون لهجات لم تكن مفهومة للجماعة الرئيسة. وهناك حوالي خمسة وعشرين بالمئة من السكان يتحدثون اللغات التركية(10). أما ما تبقى من السكان فقد كانوا يتحدثون لغات أخرى بما فيها البلوشية والعربية والكردية[14]. لقد كان لحكومة القاجار(11) في طهران (التي حكمت بين عامي 1796 و1925) القليل من النفوذ على باقي إيران. وبالفعل فإن مقاطعات خوزستان وجيلان وخراسان، إضافة إلى العديد من القبائل البدوية كانت عمليـًا تتمتع بالحكم الذاتي قبل عام (1919)[15].

1/ 3) النزعة القومية الإيرانية في القرنين التاسع عشر والعشرين

شهد القرن التاسع عشر بداية الوعي القومي الحديث والحركة القومية في إيران. وفي ذلك الوقت أنحى المفكرون العلمانيون الواعون لتخلف إيران وعجزها إذا قورنت بالغرب، جانبـًا من لائمة التخلف الإيراني على الإسلام، ودفعهم ذلك إلى السعي لتأسيس تعريف جديد أكثر أصالة

ومصداقية لمفهوم (الإرْيَنَة) بني على الماضي ماقبل الإسلامي. لقد صور كل من فاث علي اخونزاده (1812–1878) وميرزا آغا خان كرماني (1853–1896)(12) وكثير من معاصريهما إيران ساسانية وأخمينية دمر حضارتها المزدهرة «البداة المتوحشون». لقد رأى كرماني في الإسلام دينـــًا غريبـــًا فرضته على «الأمة الآرية النبيلة» أمة "ساميَّة"، «حفنة من آكلي السحالي، الحفاة العراة، بدو يقطنون الصحراء، إنهم العرب المتوحشون» ما جلب دمار الحضارة الإيرانية[16](13). وبحسب رأي منوجهر دوراج فإن كرماني كان يرمز إلى الانسلاخ الجوهري للمفكرين المتغربين (Westernized) من جيله عن التعاليم التقليدية وطقوس النزعة الشيعية عندما طرح السؤال التالي: «بوصفي إيرانيـــًا، ما يفيدني معرفة حكام الإسلام العرب شأن خالد بن الوليد أو يزيد بن معاوية؟. ماذا كسبت من قراءة أشياء عن علي وأبنائه؟»[17].

وبحسب مانغول بايات–فيليب (Mangol Bayat-Philip) ربما كانت لهذه الرؤية المثالية للماضي قبل الإسلامي وأمل رؤيته يبعث من جديد، الإسهام الأكثر أهمية والأكثر دوامـــًا للمثقفين في الحركة القومية[18]. وبالفعل وبحسب ليون بولياكوف (Leon Poliakov) فإن أسطورة «العصر الذهبي» شكلت جانبـــًا هامـــًا من النزعة العصبية[19]. ولقد عالج الأدب الحديث لمرحلة ماقبل النزعة الدستورية وصولاً إلى بدايات النظام البهلوي، تجلى ذلك وبشكل كبير في المقالات الصحفية والشعر والروايات التاريخية، الفساد الحكومي والتخلف الاجتماعي، ومعاداة نظام القاجار ورجال الدين[20]. لقد جسدت الأعمال الأدبية الجديدة هذه النزعة تجسيدًا أنموذجيًا، كتابات هاجمت رجال الدين ومجدت زرادشت وإيران ماقبل الإسلام[21].

ومن الجدير بالملاحظة أن «بداة [كرماني] المتوحشين» كانوا يشكلون نمطـــًا شائعـــًا في الثقافة الإيرانية التي ضمت في ثناياها صورًا سلبية للعربي اكتسبها الإيرانيون من خلال سيرورة التربية والتعليم. فملحمة الفردوسي

القومية الفارسية «شاهنامة» تنتهي بقدوم العرب المسلمين والقضاء على إيران الساسانية واحتلالها. وعلاوة على ذلك، فقد تم تصوير العرب على أنهم قوم أقل مدنية وأقل ثراءً من الإيرانيين. فهاهو ذا رستم(14) قائد الجيش الإيراني يرسل رسالة إلى سعد قائد الجيش العربي:

> **على من تنشد الانتصار، أنت أيها القائد العار لجيش عارٍ؟ رغيف خبز يشبعك ورغم ذلك تبقى جائعـــاً. ليس عندك فيلة ولا منابر ولا مؤن ولا تجهيزات. إن وجودك فقط في إيران يكفيك . . من حليب النوق والسحالي جاء العرب إلى ها هنا طامحين لعرش كياني (Keyani). أليس في وجوهكم حياء؟[22].**

وتحتوي ‹الشاهنامة› أيضـــاً في ثناياها على حكاية الضحاك(15) وهو عربي، خدعه إبليس وحوله إلى وحش نبت على كتفيه أفعوانان، وفي كل ليلة يطعم زهاق الأفعوانين دماغي شابين. وقد حكم الضحاك أكثر من ألف عام «حقبة سادت فيها الرغبات الشيطانية وعاثت خرابـــاً، واختفت سبل الحكماء من البشر. فقد دنست الفضيلة وأجلت قوة السحر، وانكفأت الحقيقة وفشا الشر في كل مكان»[23].

لا يمكننا أن نفرد ‹الشاهنامة› بوصفها عملاً معادِيـــاً للعرب بكليته؛ إذ هناك بعض الصور الإيجابية فيها. فوالد الضحاك، مرداس، ملك العرب «رجل قادم من الصحارى حيث يمتطي الرجال الجياد ويتنكبون الرماح المتوعدة. كان رجلاً شرفه كرمه. رجلاً يرتجف خوفـــاً من خالقه وكأنما تهزه ريح هوجاء»[24]. يزدجرد يرسل ولده بهرام إلى اليمن(16)، كي ينشأ عند العرب[25]. وبالطبع فإن العدو الأزلي لإيران في ‹الشاهنامة› ليس العرب، بل الطورانيون في الشرق.

ومرة أخرى تظهر صورة العربي البائس غير المتمدن، مقابل الإيراني المتنعم والحضاري في كتاب ‹سفرنامه› (كتاب الأسفار) لناصر خسرو، وهو عمل

أدبي كلاسيكي ظهر في القرن الحادي عشر. وفيه يصف العرب الذين يراهم في أثناء عودته من مكة:

منطقة الطائف بأكملها تحتوي على مدينة صغيرة وبائسة بحصن منيع. ضمت في حناياها سوقـًا صغيرًا وجامعـًا صغيرًا مهلهلاً . . ومن هناك انطلقنا إلى منطقة تدعى الثريا . .(17). يمكن القول أن ليس من حاكم أو سلطان هناك؛ إذ لكل مكان فيها رئيس أو زعيم مستقل. والبشر هناك لصوص ومجرمون ويتقاتلون دائمـًا فيما بينهم . . عند واحدة من القبائل أخبرني بعض الذين بلغوا من عمرهم السبعين أنه وفي حياتهم كلها لم يشربوا سوى حليب النوق، بما أن ليس هناك في الصحراء سوى نتف مرة من الأعشاب تزدردها النوق. في الواقع كانوا يتصورون أن العالم برمته يسير كما تسير حياتهم! . . كانوا جوعى، جاهلين وعراة. وكل من جاء ليصلي كان يأتي بسيفه وترسه وكأن ذلك أمر طبيعي[26].

بالطبع لم يكن العرب الوحيدين الذي التقاهم خسرو في مسيرة أسفاره؛ فهناك عرب دمشق والقدس والقاهرة والبصرة، فكانوا يعيشون بشكل مختلف. لكن الصدمة التي أحدثتها رؤيته لبشر يعيشون في ظل هذه الظروف أوقع هذا في نفسه الكثير، ومن المفترض على قرائه أيضـًا.

من الواضح أن المشاعر المعادية للعرب لم تكن مستوردة من الغرب. لكن، وكما يشير بايات- فيليب فإن سيرورة التفكير الإيراني القومي للقرن التاسع عشر كانت قد تأثرت بالنظريات العرقية الغربية[27]. وهذا ليس مدهشـًا، بما أن الوجود المفترض للعرقين السامي والآري «كان جانبـًا من حمل فكري للأوربيين المتمدنين» بحلول عام (1860) تقريبـًا و«في نهاية القرن التاسع عشر، تغلغل الرأي العلمي واسع الانتشار في هذا التقسيم، وبات من الحقائق الثابتة»[28]. وبحسب بولياكوف:

وفي الواقع إنه [مجد الأوربيين] كان سيتنامى من دون أن يتم التحقق منه بوصفه نتيجة للتناقض بين الإنجازات الأوربية (التكنولوجية)

العديدة وحالة العطالة التي تميز قارات أخرى بأكملها. وبعد نهاية القرن السابع عشر منحت الإنجازات الأوربية دعمـــاً لفكرة التقدم (التي كانت ربما مجرد قلب لفكرة الخطيئة المسيحية. بمعنى أن العصر الذهبي لإيران الذي جاء تاريخيـــاً قبل تلك الخطيئة، تم ترحيله إلى المستقبل). لكن التناقض القائم بين تلك الإنجازات وحالة العطالة خارج أوربة احتوى على بذرة المستقبل، فقد انتشرت جدالات عرقية مقنعة، ذلك أن الإغراء في أن ينسب للرجل الأبيض التفوق البيوعلمي الفطري بوصفه حاملاً أنموذجيـــاً لفكرة التقدم وبوصفه محتكرًا للعقل المنتصر، بات شيئًا لا يقاوم[29].

وبهذا فإن المفكرين الإيرانيين المتغربين لم يكتفوا بفهم هذه النظريات فقط، بما أنهم حازوا القبول الواسع الانتشار كما أن الجماهير تلقفتهم، بل كانوا يجدون في هذه النظريات، إضافة إلى أنها غربية، تثبيتـــاً "علميـــاً" لقيمتهم هم أنفسهم. وبما أن الفرس مصنفون آريين، فإن أسباب تخلف إيران عن الركب الحضاري لم تحدد بعوامل "عرقية"، فقد كان ثمة أمل للتقدم والتحديث.

إن الأفكار العرقية (racist) الغربية كانت معروفة في إيران فعلاً. فقد أعطى جلال آل أحمد دلالة على هذا عندما أشار قائلاً:

لم يكتف مفكرونا المشبعون بالغرب بتدعيم آرائهم في هذه الدراسات [الاستشراقية] فقط، بل سمعت وفي العديد من المرات، حتى من على المنابر في المساجد (والتي يفترض بأنها المعقل الأخير ضد الغرب وكل ما هو غربي) حيث كان الخطباء يستشهدون بكارليل (Carlyle) وغوستاف لي بون (Gustav Le Bon) وغوبينو (Gobineau) وإدوارد براون (Edward Brown) وآخرين بوصفهم سلطات أخيرة على شخصية أو حدث أو طائفة[30].

إن الإحالة هي لكومت أرثر غوبينو (Comte Arthur de Gobineau) الذي مجدت أعماله ([مقالة في عدم المساواة في الأعراق البشرية]/ ‹ Essay on the

Renaissance, › /[النهضة]/ و(‹Inequality of the Human Races, 1853-55 1877›) "العرق الآري" وروجت للنظرية العرقية[31].

لقد تطورت نظريات العرق والنزعة القومية الغربية جنبــاً إلى جنب. فقد كان النموذج القومي الغربي بناءً عرقيــاً/ لغويــاً محليــاً، لم يسمح بنزعة قومية متعددة الإثنيات ذلك أنه وتاريخيــاً، وبحسب بولياكوف، فإن ما يشكل مسألة مركزية للنزعة القومية هو تثبيت تحدر مشترك في أثناء النهوض بالإحساس القومي[32]. وعندما أملت العلوم إزاحة آدم بوصفه السلف الكوني، أخذ العلماء والفلاسفة ينسبون الشعوب الأوربية للأسلاف الشرقيين الهنود والفرس. إن اكتشاف وليام جونز (William Jones) لعائلة اللغات الهندو-أوربية في عام (1788) بدا وكأنه يثبت أن عرقــاً بعينه (وهو العرق الأبيض) قد تأصل في آسيا وانتشر إلى أوربة. وأطلق اللغويون على أولئك الأسلاف اسم الآريين، ووضعوهم مقابل الحاميين والمغول والساميين. لقد بات هذا البرهان اللغوي، البرهان العلمي الوحيد لأصول الأمم، ومن العلاقة باللغة تم الاستدلال على العلاقة بالعرق[33]. إن اللغة بوصفها برهانــاً على الأصل باتت بالتالي برهانــاً على العرق. وبحسب بولياكوف «فإن الخصائص القومية التي رسمت نقية، سواء أكانت الدم أو الروح أم الأصل أو النسب أو البشر أم العرق أم الدين، فقد نَزَعت لتكون متبادلة[34]». وبالفعل فإن الموضوعة المركزية للنزعة العرقية هي "النقاء" العرقي. أما تمازج الأجناس فهو الجريمة الأكثر بشاعة؛ فالنقاء العرقي تم تشفيره في النقاء الجنسي، وتمازج الأجناس إن هو إلا انتهاك للمفهومين. إنه النقاء العرقي/ اللغوي ذاته الذي يشي بنموذج قومي غربي. وبهذا يحول دون نزعة قومية متعددة الإثنيات.

لقد تم التعبير عن النموذج القومي الغربي في فكرة "أرض الآباء". وإن روح الشعب (Volksgeist) الساكنة حددها العرق، وتم تشذيبها عبر التاريخ وتم التعبير عنها من خلال اللغة والثقافة التي عرفت بمصطلحات اللغة القومية

والأدب القومي التقليدي. فالأمة كانت مجتمعـــاً معزولاً عن الآخرين بروحها الجوانية كما تم التعبير عنها من خلال لغتها وثقافتها[35].

يشير العِرق إلى الوراثة والطبيعة بينما تشير الإثنية إلى الروابط الاجتماعية والثقافية، إلى التعلم، والتنشئة. وبالطبع فإن مفهوم العرق يملك درجة بسيطة من المنفعة والصحة. يمكن القول إن قليلاً من بني البشر هم "أنقياء عرقيـــاً" كما تعود معظم الخصائص والصفات البشرية إلى الفروق الثقافية والإثنية[36]. لكن وبحسب هذا النموذج فإن «المجابهة الثقافية . . تم استيعابها بوصفها صراعـــاً بين الدماء المختلفة» أو الأعراق المختلفة[37]. ومن الواضح أن هناك تناقضـــاً بين واقع إيران المتعدد الإثنيات وهذه النظرية الغربية التي تتعلق بالنزعة العصبية. ورغم ذلك، على هذه الأرضية استولى رضا خان (فيما بعد رضا شاه بهلوي) على السلطة في عام (1921)، وأضحى النموذج القومي الغربي سياسة الدولة.

إن إيران الحديثة هي، وإلى درجة كبيرة، نتيجة سياسات رضا شاه، الذي أخضع الأقليات القومية التي تتمتع بحكم ذاتي، كما أخضع القبائل البدوية ولم شمل بعضهم بعضـــاً لتأسيس إيران دولة الأمة المركزية. كما طور قوى مسلحة حديثة واستخدمها لتدعيم سيطرة الدولة المركزية في طهران على كامل الدولة[38].

ولقد أخضع رضا شاه عسكريـــاً عربستان (خوزستان) ولورستان وكردستان وبلوشستان وجيلان ومازندران وتركمان وخراسان وبداة فارس. وأجبرت الحكومة البدو على أن يستقروا في أراضيهم الجديدة الصيفية منها أو الشتوية، أو في المناطق القصية عن أراضيهم حيث مات كثير من البشر والحيوانات من الجوع والمرض والعوامل الجوية[39]. وأخذ الجيش يجلب الشبان الصغار من تلك الأقليات، ليبعثرهم في المراكز عبر البلد كي يشكلوا أقلية في كل موقع. وفرضت القوانين الجديدة على الرجال والنساء بأن يرتدوا الثياب والقبعات على الطراز الأوربي بدل الملابس التقليدية المميزة لكل جماعة إثنية[40].

وما كان جوهريـــاً لمجمل سياسة النظام البهلوي سعيـــاً منه لدمج الأقليات القومية كلها في "إيران" الفارسية، مركزة السياسة والاقتصاد في طهران، وتدمير الأساس الاقتصادي للجماعات غير الفارسية سواء أكانت الأمم التي تشكل قوميات مستقرة والتي تحيط بالسهل الإيراني أم القبائل البدوية. وبهذا فإن التطور الاقتصادي في مجمل إيران تمركز في طهران[41].

لقد كان رضا شاه المسؤول عن بدء تغييرات كبيرة في المجتمع الإيراني؛ فقد حد من السلطة السياسية لرجال الدين من المسلمين الشيعة، وحرم استخدام التقويم القمري الإسلامي في الأعمال، واستعاض عنه بالتقويم الشمسي الإيراني(18). وفي ظل رضا شاه بدأت أنظمة النقل والمواصلات والخدمات المصرفية والصحة والتربية في التطور[42].

لكن رضا شاه لم ينكب على المشكلات الجوهرية للمجتمع الإيراني مثل إصلاح الأراضي. بدلاً من ذلك استمر في فرض الاصلاحات الاجتماعية السطحية، التي لم يلق العديد منها قبولاً أو شعبية، مثل منع ارتداء الحجاب. ولقد تعاملت الحكومة مع تذمر الناس ببذر الشعارات الفارسية القومية والدعاية الفكرية التي هدفت لاستعادة أمجاد الإمبراطورية الفارسية العتيقة لماقبل الإسلام، والتي لا علاقة لها بإيران الإسلامية الحديثة[43].

والنزعة القومية ذاتها التي اعتنقها الدستوريون في بداية القرن، المتمركزة قبليـــاً والمحكومة فارسيـــاً والمعادية لرجال الدين، وجدت في إرثها ماقبل الإسلامي مصدرًا للفخر والعزة الثقافية، ومع أنها نزعة وجهها الغرب، فقد استمرت على أيدي النظام البهلوي. وقد تم تمجيد إيران ماقبل الإسلام، والديانة الزرادشتية و«عبقرية العرق الآري»، ولعن العرب المسلمون لتسببهم في انحدار إيران من العظمة التي كانت عليها إبان مرحلة ماقبل الإسلام. كما انتقص من موقع الإسلام ودوره ورجال الدين في المجتمع. وتم تقديم الثقافة الإيرانية بوصفها استمرارًا من أزمنة ماقبل الإسلام إلى الوقت الراهن، وبعثت صورة إيران «المنبعثة»[44].

وفي عقد الثلاثينيات، وفي الوقت الذي كان النظام ينجذب إلى المفاهيم الفكرية المعاصرة في صياغة سياسته الأيديولوجية، فإن الكتّاب وحكومة بهلوي اشتركوا في تبني بعض من القيم ذاتها. إن كُتّابـــاً، شأن أحمد الكسروي (1890–1946)، وهو كاتب سياسي بارز في عصره، دافع عن النزعة العصبية العلمانية[45]. على أي حال، وفي الوقت الذي كان الكسروي يخوض الجدالات بهدف توحيد إيران حديثة ناطقة بالفارسية، لم يناصر معاداة العرب (anti-Arabism)، مشيرًا في كتاباته إلى أن إيران كانت مستقلة عن العرب منذ القرن العاشر (ت ش)، مؤكدًا أن الإيرانيين قبلوا وعن طيب خاطر الثقافة العربية الإسلامية، وبأنهم أخفقوا في دعم الحركات التي سعت إلى الإطاحة بالقرون الأولى من الحكم العربي[46]. إن الروايات التاريخية، التي تسرد الأمجاد المفترضة لإيران ماقبل الإسلام، كانت جماهيرية، كما استمرت إدانة الإسلام الشيعي كونها موضوعـــاً رئيســـاً في الأدب الفارسي الحديث، وصولا إلى نهاية النظام البهلوي في عام (1979)[47].

لقد كانت اللغة الفارسية شأنـــاً مركزيـــاً لأيديولوجيا النظام بوصفها أساس المشاعر القومية ومصدر الفخر الثقافي، ووسيلة للوحدة الوطنية. ونرى هنا أيضـــاً، في سيرورة تشكيل سياسات اللغة وتحقيقها، أن كان النظام متناغمـــاً مع الميول والنزعات الفكرية لذلك العصر، ذلك أن اللغة الفارسية كانت موضوعـــاً يشكل اهتمامـــاً ويثير الجدل والمناظرات منذ بداية القرن العشرين، وبالفعل فإن اللغة أيضـــاً كانت تشكل جانبـــاً هامـــاً من نقاش أوسع عني بهوية قومية إيرانية.

وقد سعى النظام البهلوي إلى تغيير الهوية الإثنية للشعوب غير الفارسية في إيران، جاعلاً إياها جزءاً من الأمة "الإيرانية" الحديثة جمعتها اللغة والثقافة الفارسيتان[48]. وانحصر استخدام اللغة الفارسية، اللغة الرسمية لإيران في الحكومة ووسائل الإعلام. وللغاية ذاتها وضع التعليم تحت وصاية الحكومة، كما تمت مراقبته وعلمنته، ومن بين أهداف التعليم كان تهييج المشاعر

القومية الإيرانية وتفريس إيران. وقد فرضت اللغة الفارسية بوصفها اللغة الرسمية للتدريس، كما عزز الأدب الفارسي بوصفه ثقافة قومية، أما تاريخ إيران فقد جعل منه موضوعات مفروضة[49].

وهناك جانب آخر من سيرورة التفريس تلك، تجلى في سياسة إصلاح اللغة التي بدأها رضا شاه والتي تماشت بالقسوة ذاتها مع حركة الإصلاح اللغوي في تركيا التي فرضها كمال أتاتورك. ففي عام (1935) أسس رضا شاه الأكاديمية الثقافية(19) التي هدفت إلى تطوير اللغة الفارسية والأدب الفارسي مع تأكيد "تنقية" اللغة الفارسية: فقد أصدرت تلك الأكاديمية قوائم بكلمات فارسية جديدة أعيد اكتشافها أو تمت صياغتها مجددًا، بغية إزاحة الكلمات الأجنبية، خصوصـــاً المفردات ذات الأصول العربية(20). ونشر بعض الأفراد الكتب والصحف بلغة فارسية "نقية" تكاد أن تكون غير مفهومة وسميت (فارسيِ ساري)[50]. كما تغيرت الأسماء الجغرافية، خصوصـــاً العربية والتركية، فبلوشتسان باتت مكران، وساوجيلاق باتت مهاباد، وأورمية باتت رضائية، وباتت المحمرة خرمشهر، وقامشلي باتت نايستان[51]. وتأثرت أسماء العلم أيضـــاً، فقد حثت الحكومة الآباء على إطلاق أسماء فارسية أدبية أو تاريخية على أطفالهم، انحصر استخدامها في المجتمع الزرادشتي[52]. واتخذ رضا شاه لقب بهلوي، وهو اسم لغة فارس الوسيطة(21). وبعد عام (1934) اختيرت كلمة "إيران" لإطلاقها اسمـــاً رسميـــاً على الدولة الفارسية في الخارج، أي: (موطن ولادة العرق الآري)، تلبية لاقتراح ظهر من السفارة الإيرانية في برلين، مبتعدين في ذلك عن اسم فارس التقليدي[53]. وبالطبع فإن هذا الاسم كان يستخدم دائمـــاً في إيران ذاتها، لكن استخدامه في الخارج كان له تضمين مختلف، على ضوء الأيديولوجيا الآرية الرسمية لألمانيا النازية.

رغم ذلك وخلال الفترة البهلوية، بقيت اللغة العربية ميدانـــاً دراسيـــاً رفيعـــاً في الجامعات الإيرانية، وكان على الطلاب الذين يدرسون الأدب

الفارسي أو الفلسفة أن يعرفوا العربية معرفة جيدة. أما طلاب المدارس الثانوية فقد كان يتعين عليهم أن يدرسوا العربية ستة أعوام، وبدأ طلاب الصف الثالث الابتدائي في تعلم الصلوات باللغة العربية.

ومن الواضح أن مسألة اقتباس كلمات أجنبية وإدخالها إلى اللغة الفارسية سواء من العربية أو الفرنسية (ومن الإنغليزية لاحقاً) لم تكن مسألة لغوية فقط، سياسية واجتماعية أيضاً. فالقسم الأكبر والأكثر وضوحاً من عملية اقتباس الكلمات هذه كانت تتم من العربية، حتى إن أكثر من (60%) من مفردات اللغة الفارسية القياسية الحديثة ذات أصول عربية، وهذا يعكس، وربما يؤكد أيضاً، دور الإسلام في الحياة الإيرانية. إن اقتراض اللغة الفارسية المفردات العربية في مقابل الاقتراضات اللاحقة من اللغات الأوربية شكل جانباً من الصراع بين الدين والعلمانية، وبين التقليد والتحديث. وبهذا فإن مسألة إصلاح اللغة في إيران، والدعوات لتقليص الاقتباسات الأجنبية أو تحويلها إلى الأبجدية اللاتينية، احتوت على تضمينات سياسية واجتماعية في النقاشات والمناظرات التي دارت حول الحداثة والعلمنة والنزعة القومية[54].

خلف محمد رضا شاه والده في عام (1941) عندما أجبر الغزو البريطاني– السوفييتي المشترك لإيران رضا شاه على اللجوء إلى المنفى. فطور محمد رضا شاه الاقتصاد الرأسمالي التابع في إيران، إضافة إلى إقامته روابط واسعة مع الولايات المتحدة الأمريكية بعد عام (1953). وفي مناطق أخرى، ومع أن تغيراً بسيطاً طرأ على السياسة القومية التي انتقلت من الأب إلى الابن، فقد استمر الشاه بعملية مركزة السلطة في طهران وبسطها فوق كامل إيران. كما استمر في بناء قوة مسلحة هائلة وقمع الأقليات القومية ونشر الأيديولوجيا الآرية. وأعاد الشاه تنشيط المؤسسة الثقافية للغة الإيرانية (فرهنكستان زبان إيران)، بعد الحرب العالمية الثانية، وفرض كتابة الاتصالات الرسمية العسكرية باللغة الفارسية "النقية". كما تم توزيع قوائم من الكلمات على الجامعات لاستخدامها في مراسلاتهم الرسمية وصولا إلى عام (1979)[55].

لكن المجتمع الإيراني كان يتغير على نحو كبير. وبحسب رأي دوراج:

> **خضع المجتمع الإيراني لنهضة ثقافية في عقد الستينيات والسبعينيات شبيهة بالتغيرات التي حدثت في الجو السياسي الذي سبق الثورة الدستورية. وبدأت النزعات السياسية والأدبية بالظهور.**
> **وإثر الضربة التي أصابت الكبرياء القومي بعد انقلاب عام (1953) تكثف الإحساس القومي.**
> **وتلبست ردة الفعل على التجاوزات الغربية طبيعة أكثر تطرفـــًا، وفي مفترق الطرق التاريخي هذا، والانهماك بمسألة الهوية القومية والثقافية مرة أخرى، باتت محط اهتمام المسألة السياسية[56].**

إن عصبية الستينيات والسبعينيات كانت، على أي حال، مختلفة عن رديفتها في بداية القرن العشرين. وبينما كان القادة الدستوريون أمثال اخونزاده وكرماني أصحاب النزعات المعادية للإسلام والعرب والمؤيدة للغرب، فإن من مارس تأثيرًا من بين المفكرين الجدد كان آل أحمد وعلي شريعتي (1933-1977) اللذين كانا معاديين للغرب ومؤيدين للإسلام[57]. ويعطي دوراج أسبابـــًا لهذا التغيير:

> **خلال الحقبة الدستورية عُدت النزعة الاستبدادية لدولة القاجار العاجزة مصدرًا للفقر والحرمان وانعدام التطور والعدالة الاجتماعية. لقد كان الأمل أن إحداث دستور سيعصرن الدولة ويلجم الحكم القمعي والفوضوي للملك. على أي حال وفي الحقبة البهلوية مورس القمع من خلال الدولة "الحديثة" التي لم تكن تملك سوى قليل من الاحترام للثقافة الإسلامية للبلد، متبنية نسخة جوفاء من الثقافة الغربية وضعتها مقابل الثقافة الإسلامية. لذلك فإن العودة إلى الإسلام بات من جهة أخرى ملمحـــًا رمزيـــًا يدحض ثقافة النخبة المتغربنة من جهة، ويبرز آمال إحياء نزعة المساواة، والتقوى الفاضلة، والتناغم الاجتماعي للمجتمع الإسلامي المحتفظ بنقائه[58].**

أما الآن وبدلاً من العربي، جاء الآخر الغربي ليوضع مقابل الذات الإيرانية. وبحسب دوراج:

مارس التوسع السريع للتأثير الاقتصادي والثقافي الغربي في إيران دورًا حاسمــا في تحول الأحداث. إن تغلغل الثقافة الغربية، المجردة من أي سياق ثقافي محلي، التي هدفت إلى غربنة الإيرانيين، أحدث فيما بعد تأثيرًا معاكســا. وفي سعيهم إلى توكيد الذات غاص الإيرانيون عميقــا وأعادوا إحياء هويتهم الثقافية، أي: التشيع[59].

إن إقرار دوراج بالإسلام الشيعي بوصفه جزءًا من الهوية الثقافية الإيرانية لهو تعريف آخر لمفهوم (الإيرانية) وهو تعريف مختلف عن العائد إلى مسكوب. ومع ذلك فهو تعريف قبل به معظم الإيرانيين، ما أدى إلى ترسيخ الجمهورية الإسلامية لإيران في ربيع عام (1979).

ومع ظهور الجمهورية الإسلامية جاءت بعض التغييرات في السياسة الرسمية التي تتصل بالأقليات القومية. وينص دستور الجمهورية الإسلامية لإيران على أن:

اللغة الفارسية هي اللغة الرسمية العامة ولغة الكتابة لشعب إيران. ويجب أن تكتب الوثائق الرسمية جميعها، إضافة إلى المراسلات والمنشورات والكتب بهذه اللغة. مع ذلك فإنه يسمح باستخدام اللغات الإقليمية والقومية في الصحافة ووسائل الإعلام، إضافة إلى تدريس الآداب في المدارس المكتوبة بتلك اللغات إضافة إلى اللغة الفارسية (المادة 15).

ولما كانت لغة القرآن ولغة التعلم والثقافة الإسلامية هي العربية، ولما كانت هذه اللغة تغلغلت في الأدب الفارسي، فيجب أن يتم تدريسها في مراحل المدرسة الابتدائية وصولاً إلى المدارس المتوسطة، وفي الميادين الدراسية كلها (المادة 16).

ويتمتع كل شعب إيران بحقوق متساوية، مهما كان الانتماء الإثني أو القَبَلي، والعوامل الأخرى مثل اللون أو العرق أو اللغة لا تمنح أي امتياز (المادة 19)[60].

لكن، وفي الوقت ذاته، قمعت الجمهورية الإسلامية وبشدة الحركات السياسية التي قام بها العرب والبلوش والأكراد والتركمان في بدايات الثمانينيات.

1/ 4) عرب وإيرانيون

تعد مسألة تعريف (فارسي) أو (إيراني) مشكلة بنفس التعقيد بسبب بروز جانب آخر: مشكلة تعريف (عربي). وكما أشرنا سابقاً، فثمة قدر معين من النزعة الإيرانية الواسعة المعادية للعروبة. والإشارة إلى العرب بوصفهم (الحفاة) أو (آكلي الجراد) كانت شائعة.

يعرِّف كتاب دهخدا ‹لغت نامه›(22) (العرب) بإسهاب بمصطلحات العرق ويصفهم بأنهم «شعب سامي، إما سكان مدن أو آخرون. وهم جماعة من البشر يختلفون عن العجم، أي: عن كل من هو ليس عربياً، مثل الفرس والأتراك والأوربيين. إنهم سكان شبه الجزيرة العربية والمشرق والسودان وشمالي إفريقية[61]. كما يصف طبيعة العرب بأنهم «شعب يستجر العزة من ماضيه ومن عرقه . . شأن كل الشعوب المتخلفة»[62].

وبالمقابل يعرِّف دهخدا الفارسي «بوصفه شخصاً لسانه الأم اللغة الفارسية، وينتمي، وعلى عكس الأتراك والعرب وغيرهم، إلى شعب إيران (ان كه از مردمِ ايران استر = الذين هم سكان إيران)[63]. ويعرف الإيراني بوصفه من إيران (اهل ايران = أهل إيران) أي: مواطن من إيران[64]. تتضمن هذه التعريفات أن الفرس والإيرانيين ليس لهم حدود مشتركة. إذ يمكن للعربي أو التركي أن يكون إيرانياً، لكنهم لا يمكن أن يكونوا فرساً.

إن العرب ضمن حدود إيران هم أقلية تركزت في جنوب غربي البلاد. وحتى في وطنهم خوزستان تعرض العرب إلى عزل إثني ومهني كبير من الفرس الذين شجع كثير منهم على الاستقرار هناك، والذين يسيطرون على الوظائف[65]. وفي مناطق أخرى من البلاد، ربما لم يكن كثير من الإيرانيين يعرفون بوجود عرب في إيران. لكن معظم الإيرانيين كان لهم احتكاك مع العرب في العراق والمملكة السعودية من خلال رحلاتهم لأداء فريضة الحج.

من النواحي التاريخية والدينية والثقافية، كان للعرب أهمية عظمى لإيران. ففي القرن السابع للميلاد أخضع العرب المسلمون إيران وجعلوها جزءًا من الخلافة الإسلامية. ويلي توطيد دعائم الملكية الأخمينية وازدهار الثقافة الفارسية، فإن مجيء الإسلام إلى إيران كان الأثر المنفرد الأكثر قوة في تطور الثقافة الإيرانية[66]. فقد تغيرت إيران من بلد زرادشتي إلى إسلامي، وتغيرت اللغة والأدب الفارسيين بتأثير من اللغة العربية؛ لغة الإسلام الأولى والخلافة الإسلامية، والأشكال الشعرية العربية. رغم ذلك، وفي الوقت الذي صارت فيه إيران مسلمة، فإنها لم تتعرب. وبحسب مسكوب:

> **أخيرًا وبعد أربعة قرون، بات الإيرانيون أمة بهوية منفصلة تخصهم حصلوا عليها من خلال العودة إلى الماضي إلى تاريخهم وبترسيخ الحكومات الإيرانية والاعتماد على اللغة الفارسية، فقد نشأ شعب جديد مدرك لهويته بدين جديد وحضارة. كان الماضي ملاذًا لهذه الهوية واللغة طور من أطوارها. كانت إيران شجرة جديدة غرست في مناخ الإسلام، لكنها شبت في تربة ذاكرتها القومية الخاصة بها[67].**

وكما رأينا سابقـــًا فقد أسس مسكوب تعريفه للإيرانية على اللغة الفارسية وعلى تاريخ ماقبل الإسلام. على أي حال، يجد دوراج أن الإسلام الشيعي يشكل ضرورة لمفهوم (الإرنّيَة):

> **عبر التاريخ، كان على الإيرانيين أن يتكيفوا مع ثقافات الغزاة (اليونانيين والعرب والمغول والأتراك والأفغان وآخرين) كي يبقوا على قيد الحياة. مع ذلك يشكل هذا جانبـــًا واحدًا من تطور الهوية الثقافية الإيرانية. أما البعد الآخر من هذا التطور فقد تجلى في السعي الحثيث لتشكيل هوية إيرانية مميزة. ومع أن المضمون الأيديولوجي لهذه الهوية الجديدة كان قد تأثر وبشدة بثقافة المحتل، وباختيار المذهب الشيعي مقابل المذهب السني فقد آثرت أقلية من الإيرانيين أن تختار هوية إسلامية مميزة. وبعد التشيع الإجباري الذي بدأ في عام (1501)، دعمه وعي قومي في نهاية القرن التاسع عشر، تمكن التشيع**

من تثبيت موقعه أكثر في الحياة الثقافية الإيرانية وبات جزءًا لا يتجزأ من الهوية القومية الإيرانية[68].

لم يكتف دوراج برؤية الذات الإيرانية بوصفها ذاتـــاً إسلامية شيعية، لكنه رأى في المثل الإيراني الأعلى عليـــاً؛ صهر النبي محمد وابن عمه ورابع الخلفاء وأول أئمة الشيعة. وبحسب دوراج فإن صورة علي «تغلغلت واخترقت النفس الإيرانية والشعور القومي»[69].

من خلال إسقاطهم لصورة ذاهم بوصفها مثلاً أعلى، على شخصية علي، فقد جعل منه الإيرانيون رمزًا للجوانب الإيجابية في شخصيتهم القومية، وبكلمات أخرى، جعل علي يرمز لما يجب أن يكون عليه الإيراني الصالح.

إلى أي حد "تفرسن" علي، وإلى أي حد "تعلينت" الثقافة الإيرانية؟. ربما تكون الإجابة المنصفة على هذا السؤال هو في حقيقة أن الإيرانيين أسقطوا على نحو واضح بعضـــاً من صورهم الذاتية المثالية على شخصية علي المزعومة. ولا يمكن للمرء أن ينأى بنفسه عن التفكير أنه وخلف إضفاء الصفات المثالية على علي وتمجيده تكمن حاجة الأمة النفسي لتقدير الذات وتوكيدها. وعبر التاريخ انتشرت في هذه الأمة الجيوش الأجنبية وسادت ومادت مرارًا وتكرارًا. وأخضعت هويتها الثقافية لثقافات الغزاة، وفي بعض الفترات، كانت تخضع للتغيير بالقوة، ما جعل الإيرانيين يخفون هويتهم الحقيقية ومشاعرهم كي يبقوا على قيد الحياة. وإذا زودنا هذه الصورة بظروف الفقر العام والقلة الاقتصادية وتاريخ طويل من حكم الطغاة القمعي والاستبدادي، عندئذ لا عجب في أن تصبح الأرضية الاجتماعية التي تجذرت فيها إضفاء الصورة المثالية على علي، بادية للعيان. فعلى سبيل المثال، عند تمجيد جَلَد علي وروحه القتالية، فإن المرء يسقط، رمزيـــاً، فكرة أن "جُبن" الإيراني لم يكن مسؤولاً عن هزائم الماضي، بل جبروت القوة العسكرية للعدو أو فساد الملكية هي التي من يجب أن يقع عليها اللوم. وبشكل مشابه في الإصرار المفترض لعلي على المبادئ الإسلامية شأن موقفه الثابت حيال

المحسوبية، يمكن للمرء أن يرى الحاجة النفسية لأمة للوصول إلى تصور نفسها إيجابيــاً في مجتمع فاسد حيث محاباة الأقارب منتشرة على نحو غير مسبوق.

وهذا لا يحول دون تأثير علي الهائل في صياغة الأخلاقيات والقيم والشخصية[70].

لقد كان علي عربيًا بالطبع. لكن، بحسب دوراج «فإن أصول علي العربية لا تناقش إطلاقــاً. فالرسومات واللوحات في إيران تصور علي إيرانيــاً وسيمــاً[71].

على أي حال تبدو هذه الصور شبيهة بصور المسيح التي تظهر في الغرب(23) وهي لرجل بشعر غامق ولحية يرتدي زيا استوحي من العرب. كما أن عليــاً يرتدي الكوفية عادة. لكن سيكون من الصعوبة بمكان أن نحدد جنسية ما لأي منهما، ذلك أن عليــاً، شأن المسيح، شخصية دينية وليست قومية. فعلي المسلم أكثر أهمية من علي العربي أو علي الإيراني. وبإمكان المرء أن يجادل أنه وفي الوقت الذي لا يرى فيه الإيرانيون عليــاً بوصفه عربيــاً، فهم أيضــاً لا يرونه بوصفه إيرانيــاً. فعلي هو وببساطة علي. إن نزعة قومية إيرانية تأسست على النموذج السياسي الغربي تقتضي تحديدًا للذات بوصفها إيرانية، في الوقت الذي لم يكن النموذج الإسلامي السياسي بحاجة إلى ذلك.

لكن "المسألة الحساسة" التي أثارها دوراج تعود بنا إلى تعقيد آخر، وهو العلاقة بين العرب والإسلام، وبين الإسلام الشيعي والإيرانية. لقد تمت أسلمة إيران، وفي عيون بعض الإيرانيين، الإسلام في جوهره عربي، لذا فهو غير إيراني. أما آخرون فيقولون إن الإسلام الشيعي هو إسلام مؤيرن. وهو في صميمه إيراني. ويشكل جزءًا أساسًا من مفهوم الإيرنة. يمكن للمشاعر المعادية للعرب أن تتناغم وتمشي يدًا بيد مع المشاعر المعادية للإسلام. أو ربما رفع أحدهما الآخر، أو ربما كانت هناك مشاعر معادية للإسلام من دون أن تكون هناك أي نزعة معادية للعرب، أو ربما العكس. ولربما تبنى الكتّاب هذا

الموقف أو ذاك، لكن وبالفعل، وإلى حد ما، فقد عكس النظام البهلوي موقفـــًا، أما الجمهورية الإسلامية فعكست موقفـــًا آخر.

أخيرًا، يمكننا أن نصل بمشكلة تعريف (إيراني/ Iranian) إلى التالي: يوجد ضمن حدود إيران العديد من الأقوام المختلفة الذين ربما كان هناك قليل ما يجمعهم بالعلاقة مع مصطلحات اللغة والثقافة وأسلوب الحياة. لذا ماذا يعني أن يكون المرء إيرانيـــًا؟. من خلال تعريف الآخر العربي، بإمكان المرء أن يعرف الذات الإيرانية، بمصطلحات اللغة أوالتاريخ أوالعرق أو الثقافة أو الدين. لقد مررنا بمختلف تعريفات الإيرانية التي نطق بها كل من مسكوب ودوراج. إن مفهوم الإيرنة عند مسكوب بني على اللغة الفارسية وعلى تاريخ ماقبل الإسلام، وهنا توضع الذات الإيرانية مقابل الآخر العربي. لكن دوراج يرى أن الإسلام الشيعي يشكل جانبـــًا أساسيـــًا من مفهوم الإيرانية، والذات الإيرانية عنده توضع مقابل الآخر الغربي. وسوف نرى كيف، ومن خلال تعريف الذات الإيرانية، يعامل الآخر العربي في الخطاب الأدبي.

2) كتابات الرجال، آراء الرجال

سنركز الانتباه الآن على بعض صور العرب الموجودة في أعمال متنوعة لكتاب مختلفين. يطل الفصل الثاني على أعمال لرجال خمسة: كاتب نثري وصاحب مقالات محمد على جمال زاده المولود عام (1892)؛ وصادق هدايت أشهر كتاب إيران في القرن العشرين (1903–1951) والقاص والروائي صادق جوباك المولود في عام (1916)، والشاعران مهدي أخوان ساليس (1928–1990)، ونادر نادربور المولود عام (1929). وباستثناء بعض القصائد التي كتبها نادربور تكاد تكون كل الأعمال التي تم بحثها هنا، والتي كانت متسلسلة زمنيــاً، قد كتبت قبل ترسيخ دعائم الثورة الإسلامية في إيران في عام (1979). أما الفصل الذي يليه فيغوص في كتابات النساء، لأن مواقف الكتَّاب الرجال حيال العرب والإسلام ومفهوم الإيرانية متطابقة إلى درجة كبيرة، وهي مختلفة عن آراء الكاتبات. ويستكشف الفصل الخامس أسباب هذا التطابق كما يستكشف أسباب الاختلاف والشقاق.

2/ 1) محمد علي جمال زاده (1892-)

يحدد النثر الفارسي بدايته مع إصدار مجموعة قصصية كتبها محمد علي جمال زاده ونشرت بعنوان ‹حدث ذات مرة/ يكي بود يكي نبود›(24) في عام (922)[1]. اكتسب العمل أهميته من خلال تأسيس الكاتب لأسلوب أدبي جديد، في الوقت الذي كان يوجِّه فيه الأسئلة ذاهّا التي تتعلق بالدين واللغة والهوية القومية، سواء في مقدمته للعمل أو في القصة القصيرة بعنوان ‹الفارسية سكر/ فارْسى شِكراست›[2].

تعد حبكة القصة ‹الفارسية سكر› بسيطة؛ فالراوي، بعد أن يعود إلى إيران من الخارج، يسجن لفترة من الزمن في نقطة للجمارك في إيتريلي مع ثلاثة إيرانيين آخرين. على أي حال، وفي الوقت الذي أعلن فيه الراوي أن الشخصيات الأخرى إيرانية أيضـــًا، كان الكاتب يعد المسائل بطريقة توحي بأن بعضهم إيراني أكثر من الآخرين.

الراوي إيراني. كما يشرح ذلك لموظفي الجمارك «بالطبع أنا إيراني. أنا إيراني حتى الجد السابع. لا تكاد ترى في منطقة سانغيلاج من طهران أحدًا لا يعرف خادمك المتواضع هذا». ولما كان الراوي من طهران ويتحدث نموذجـــًا من اللغة الفارسية الراقية، فإنه ومن دون أي شك إيراني، وهكذا يتم إقناع القارئ ليقبل سلطة الراوي في تحديد الإيراني ومن ليس إيرانيـــًا. أما الشاب الذي سجن معه، رمضان، وهو من إنزيلي، وإيرانيته حقيقية أيضـــًا، فسبابه وإهاناته «إيرانية مميزة كما بطيخ غورغاب، وتبغ حقان».

لكن، وبالمقارنة مع الراوي ورمضان، هناك شخصيتان أخريان سجنتا معهما، وهما السيد "المتؤرب" والمُلاَّ(25) هذا في الوقت الذي نرى فيه أن الراوي نفسه كان عائدًا من أوربة ويرتدي قبعة سوداء، كان ذلك «بعد خمس سنوات من التشرد والمعاناة الرهيبة». من المحتمل، أن الراوي أكثر سعادة في إيران منه في الخارج، إذ لربما كان قد أجبر على السفر إلى أوربة. في الوقت

الذي ذاعت فيه شهرته بين زملائه الأوربيين بسبب وافر علمه (يقر الراوي بأن القصيدة التي يقتطف منها "السيد أوربة" هي لفكتور هوغو وليست للامارتين كما يدعي السيد أوربة)، والراوي كان لايزال قادرًا على أن يقدم نفسه بوصفه إيرانيـــا حقـــا، حتى رغم تقدير رمضان المبدئي له أي: للراوي وللسيد أوربة، بوصفهما أوربيين. يجد رمضان أن اللغة الفارسية التي يتحدث بها السيد أوربة غير مفهومة وتملؤها الكلمات الفرنسية بينما يدرك رمضان أن الراوي «في واقع الأمر يفهم اللغة الفارسية الأصيلة ويتحدث بها أيضـــا».

يصف الراوي السيد أوربة ذو الياقة العالية والممسك برواية في يده بأنه «نموذج لأولئك الأوربيين الدجالين، الذين يمكن أن يظهروا في إيران باعتبارهم أمثلة على التفاهة والحماقة والجهل إلى يوم الدين». مع ذلك، وبينما يظهر السيد أوربة شخصـــا غبيـــا ودعيـــا، نرى في المُلاّ شخصية غريبة. فالفارسية التي يتحدث بها متخمة بالكلمات والعبارات العربية، وهي أيضـــا غير مفهومة لرمضان وللراوي أيضـــا، الذي درس العربية «باسم الثقافة الرسمية» لعدد من السنين. يشي وصف الراوي للمُلاّ وحديثه، بالسخرية، ذلك أن الراوي وفي بداية الأمر يحسبه «قطة بيضاء مفعمة بالضياء والنور تقعد ملتوية على كيس من غبار الفحم» و«الصفير والهسيس، فقد كان صوت صلواته [العربية]. ويتابع الراوي:

> **لم يكن المُلاّ يتوقف عن هذره، حتى ليظنن المرء أنه تناول دواءً مُسَهلاً، أو أنه لم يكن يملك القدرة ليتوقف عن الكلام. رفع يديه المقدستين عن ركبتيه. ذراعاه كانتا مشمرتين حتى المرفقين، أما ما يخص كثافة الشعر على ساقيه، إذا سمحتم لي بأن أقول ذلك، فقد كانتا مثل ساقي خروف. دفع بعباءته إلى الوراء مستخدمـــا إشارات وإيماءات غريبة عجيبة من دون أن يحوّل نظرته العنيفة والغضوبة عن بقعة في الجدار، وأخذ يوبخ موظف الجوازات أيما توبيخ.**

كان رد رمضان على ذلك، التفاتة منه إلى السيد أوربة قائلا: «من الواضح أن المُلاّ وقع ضحية الجن والنوبات الهستيرية. حتى إنه لا يعرف لغتنا.

في الواقع إنه عربي». فيما بعد، وعند الإشارة إلى المُلاّ والسيد أوربة، يعلن رمضان بأهما «لا يفهمان كلمة من التخاطب البشري، فكلاهما من الجن» و«هذان المجنونان لا يعرفان ولو كلمة مقدسة من لغتنا الحقيقية، وكل ما ينطقان به هو لغة الجن».

كلاهما غير مفهوم لرمضان لأهما يتحدث خليطـــاً من الفارسية أتخمتها الكلمات والعبارات الأجنبية، سواء العربية منها أو الفرنسية. وفي الواقع يحسم رمضان أمره، ويقرر بأهما أجنبيان، أوربي وعربي، وجن ومجانين كذلك. من وجهة نظر رمضان، فإنهما، حرفيـــاً، «شيطانان أجنبيان». وكي نكون متأكدين، فإن رمضان صاحب نظرة ضيقة في فهمه وشوفيني في أفكاره، وبإمكان المرء أن يقول إن الراوي يلوم فعليـــاً النزعة الشوفينية في سخريته من الجميع. لكن معالجة الكاتب لرمضان تحمل تعاطفـــاً ملحوظـــاً، بينما لا تشي معالجته للملا وللسيد أوربة بشيء من ذلك. لذا وحتى كما يؤكد الكاتب بأن كليهما إيراني، فالتضمين هو أهما مع تنوع اللغة الفارسية التي يتحدثان بها، فإنهما هما وبالتأكيد إيرانيان أقل قبولاً وأقل أصالة، بل وأقل إنسانية، بعد أن وصمهما مجتمعاهما الغريبان، من شخصيتي الراوي ورمضان ولغتيهما، بقدر ما هما مختلفان واحدًا عن الآخر.

بالطبع الفرنسية ليست لغة أمـــاً في إيران. أما العربية فهي لغة الإسلام، دين أغلبية الإيرانيين، كما أن هناك عربـــاً إيرانيين يعيشون في جنوب غربي إيران، كانوا هناك منذ ماقبل الإسلام[3]. ويتم التحدث باللغة التركية أيضـــاً في شمال غربي البلاد. أما الأذري الذي وصل إلى نقطة الجمارك في أثناء إخلاء سبيل الشخصيات الأربع، فهو ليس (تركيا) بل (أذريـــاً) يتحدث بلغة فارسية خاصة أدركت فيما بعد أنها كانت منحة من اسطمبول». إن رمضان وبالطبع، يظن أنه مجنون آخر، بينما يعرف الراوي أن «هذا الشاب أيضـــاً كان إيرانيـــاً لغته فارسية مثل لغته هو». وهكذا فالأذري لا يتحدث التركية

ولا حتى الفارسية التي تملؤها الاستعارات التركية، بل يتحدث فارسية بلكنة تركية، فقد تم تفريسه وتحويله إلى إيراني. على أي حال يبقى كل من المُلاَّ والسيد أوربة أجنبيين مريبين، وهما عربي وأوربي، أكثر منهما إيرانيان.

إن توصيف جمال زاده للمُلاَّ سلبي بكليته. فهجاؤه معاد لرجال الدين، مع أنه ليس معاديـــاً للإسلام. ومع ذلك فالحكاية مبنية لكي تشتغل شخصية المُلاَّ ليس بوصفها شخصية دينية فحسب، بل بوصفها شخصية أجنبية أيضـــاً، وبوصفها شخصية معادلة لشخصية السيد أوربة.

وفي الوقت الذي يَختزل فيه توصيف المُلاَّ وضعه الديني، باعتباره شخصـــاً أحمق وجنِّيـــاً، يبدو من الواضح أن ذلك يشكل عنصرًا في تقويم رمضان له باعتباره (عربيـــاً). يجد رمضان في (عروبة/ Arabness) المُلاَّ تلك ما يعترض عليه أكثر مما يعترض على دوره الديني. يعيب جمال زاده على المُلاَّ عدم تفهمه وضع رمضان وإصراره على أن يقترض له من اللغة العربية.

بحسب حسان كمشاد، يمكننا أن نعد أعمال جمال زاده عمومـــاً نقدًا للمؤسسات الإسلامية: «المسألة ليست أنه يؤمن بأن المؤسسة التي يمثلونها هي الشر، ولكن إن رجال الدين أنفسهم لا يرتقون إلى مقتضياتها ومُثُلها»[4]. وبالفعل فإن والد جمال زاده كان رجل دين دستوريًا، اغتيل، وجمال زاده (سيد) من سلالة النبي محمد[5]. وجمال زاده لا ينتقد الإسلام، لكن ما يعده تخلف رجال الدين ووسوستهم الدينية. لكن مشاعر جمال زاده حيال الإسلام والعرب مختلطة كما يمكن أن نرى في ذكريات طفولته ‹من القماش ذاته 1956/ سار وتاه كرباس›.

إن استدعاء حادثة قتل غوغاء رجلين يُتهمان بأنهما من أتباع الديانة البابية إلى ذاكرة جمال زاده هو إدانة للتعصب الديني:

> **سحب أولئك الرجال الورعون والأتقياء، بوحشية وعدم شفقة لا تزال تجعل جسدي يرتجف بعد أربعين عامـــاً عند ذكرهما، الرجلين**

باتجاه جامع الملك، ركن العدالة ذلك ومكان الحق للقانون الإسلامي الأسمى. في أثناء ذلك جاء أحدهم بصفيحة من النفط يحملها بيد، وباليد الأخرى كان يحمل مغرفة من القصدير. وفي غمضة عين ارتفعت ألسنة اللهب في السماء من رأسي الرجلين وجسديهما. وأخذ كل من هؤلاء الدهماء يشتري وبورع خالص، مغرفة من ذلك النفط لقاء مئة دينار لينثرها فوق هذين الوجهين[6].

في الوقت ذاته، يقدم جمال زاده إلى القارئ شخصية الصوفي (مولانا) وهو إيراني مسلم ورِع وحصيف الذي لا يؤمن بالدين الممأسس.

بالتأكيد انكشف عند جمال زاده بعض من نزعة شعبية معاداة العرب. فهو يشير من دون أي تعليق إلى القول الشائع «العربي في الصحراء يأكل الجراد، مثلما يشرب كلب أصفهان المياه المثلجة»[7]. وما يلفت الانتباه هنا هو صورة العرب المتخلفين والقساة التي يستبطنها في طفولته:

كانت واحدة من دورات التعليم في صف الحاج أخوند(26) في فناء تلك المدرسة حيث تعرفت للمرة الأولى إلى اللغة العربية، «ضرب» و«يضرب». منذ تلك اللحظة، صرتُ أنا والطلاب الآخرين مصدرًا للإثم والفساد الأخلاقي. بات شغلنا الشاغل ليلاً ونهارًا، صفع وضرب كل من اسمه زيد، وعمرو وبكر وخالد المحتلين قواعد اللغة العربية. لن أنسى ما حييت عندما وصلنا إلى كلمة (ضَرَبْن) في اللغة العربية، شرح لنا الحاج أخوند المعنى بالفارسية كالتالي: الفعل (ضربن)، يشير إلى مجموعة من النساء، أي: الضمير الثالث الغائب في حالة الجمع، في الزمن الماضي. في عالم الطفولة ذاك رأيت حفنة من النساء العربيات أحرقت الشمس وجوههن، بثيابهن العربية الطويلة حاسرات الرؤوس حافيات الأقدام وسط صحراء جدباء يحملن عصيًا طويلة من خشب الخيزران، ويهاجمن بها مجموعة من الرجال الضعفاء البؤساء. كن يرحن ويجئن بتلك العصي، ويضربن بوحشية وقسوة لا مثيل لهما، من دون أن يتضح لماذا يفعلن ذلك، أو من هم أولئك الرجال الذين يضربون، أو حتى من دون أن يعرف المرء إلى متى سيستمر هذا الضرب المبرح.

ولدهر بأكمله لا يزال ذاك المشهد وذاك التصرف يتجسد أمام ناظري عندما أسمع الكلمات (ضَرَب) و(يُضرَب) باللغة العربية[8].

من الواضح أن العرب واللغة العربية مقترنان في ذهن جمال زاده، مع أن العربية يمكن أيضــًا أن تحوز ميزة حيادية، في فم مولانا، حيث الحكمة تستطيع أن تتجاوز اللغة، كما تجاوزت الصوفية الدين:

«شعراؤنا وعظماؤنا نطقوا بهذه النبرة بمئات الطرق» قال مولانا.
«صائب قال أشياء شبيهة في مكان آخر ونياز الشيرازي قال، في القرن الماضي،
لقد واجهوا الهدف من المختلى والمحرم،
الزاهد بطريق، وكبير الخان بطريق آخر،
وقال آخر،
السبل للكعبة عديدة،
أنا أذهب بالبحر،
وأنت بالبر.
وقال العرب بلغتهم: شروحنا متعددة وجمالك فريد»[9].

ومن الواضح أيضــًا أن جمال زاده هو نفسه (سيد)(27)، لكنه لا يعد نفسه عربيــًا بأي حال من الأحوال. في سرده لزيارة ‹زورخانه›(28)، يصف جمال زاده الرياضيين وهم يحيون بعضهم بعضًا:

كانوا يختمون التحيات والمباركات بتتابع لا يتوقف باسم الأسياد العرب وغير العرب، لجد أبناء آدم ومحمد، وقمر مكة، والمكان المقدس، وذكرى علي، وحاجب قمر بني هاشم وبدر أئمتنا الأحد عشر[10] [التأكيد من المؤلف].

وبالفعل، يبدو أن جمال زاده ينظر إلى الإسلام باعتباره جزءًا متممــًا للثقافة الإيرانية. واعتراضه موجه إلى الإسلام غير الإيراني المتخلف كما يمثله المُلاّ في حكاية «الفارسية سُكَّر»، والذي ينعكس في الهم الضمني للحكاية فيما يتعلق بتحديد الإيرانية.

في مقدمته لكتاب ‹كان أو لم يكن/ يكى بُود يكى نُبود› يناقش جمال زاده الأسباب التي دفعته لتبني أسلوبه الأدبي الجديد الذي هدف إلى إصلاح اللغة الأدبية، وإلى تأسيس لغة فارسية أدبية حديثة. لم يكن جمال زاده الوحيد الذي عني بمسألة اللغة، ذلك أنه وفي بداية القرن العشرين كانت الفارسية في حالة من الاضطراب[11]. ومع انتشار معرفة القراءة والكتابة والصحافة، ظهرت حاجة لخلق لغة أدبية جديدة أكثر جماهيرية تشغل دورًا لم يستطع التقليد الأدبي الراقي أن يقوم به. على أي حال كان جمال زاده يتذمر من أن «الأدباء، وفي أثناء عملهم في الكتابة كانوا يسقطون الجماهير من حساباتهم. لكنهم، مع ذلك، استمروا في إنتاج أعمال وكتابات غامضة وعصية على فهم الإنسان العادي»[12]. وبحسب جمال زاده فإن الروايات المكتوبة «بلغة عادية وسائدة لرجل الشارع» لن تمنح حياة جديدة للأدب الفارسي فحسب بل ستمنح إيران عزيمة جديدة أيضـــًا:

> **الرواية تخبرنا عن مختلف جماعات الأمة وتقربهم من بعضهم بعضـــًا. تعرف ساكن المدينة بالقروي، الجند بصاحب الدكان، الكردي بالبلوشي، الغاشاقي بالجيلاك، صاحب العقيدة الجامدة بالصوفي، الصوفي بالزرادشتي، الزرادشتي بالبابي، طالب الدين بالرياضي، الموظف برجل الأعمال، وبهذا نستأصل آلاف الفروق والخصومات المجحفة التي ولدت من رحم الجهل وقلة المعرفة والمعلومات[13].**

وهكذا يتخيل جمال زاده الإيرانيين يقرؤون الروايات الجماهيرية بشغف وفي الوقت ذاته يدمجون ذواتهم لغويـــًا وثقافيـــًا في الأمة الإيرانية الحديثة. من منظوره، ستزيل اللغة الفارسية الأدبية الحديثة الفروق الطبقية واللغوية.

يدرك جمال زاده وجود "الجماعات" المختلفة في إيران، مع ذلك فهو يفترض أن الإيرانيين جميعهم يتحدثون الفارسية. فهذه الجماعات تشكيلة مختلفة تحمل تنوعـــًا من اللغات الكردية والتركية وغيرهما وقد امتزج بعضها

ببعض. إن الافتراض المنطقي، الآن، هو أن الذين لا يتحدثون بعضـــاً من تنوع اللغة الفارسية ليسوا إيرانيين بل أجانب.

لقد استخدم جمال زاده نموذجـــاً غريبـــاً في سعيه لنزعة عصبية إيرانية. ووضع هدفا له لغة وهوية مشتركة إيرانية فارسية، مقابل النزعة الشوفينية والتخلف. والإسلام، أيضـــاً، جزء من تعريف جمال زاده لإيرانيته. لكن حكاية ‹الفارسية سكر›(29) توحي أنه وبقدر ما يجسد "السيد أوربة" الحداثة الشكلية، فإن "المُلاَّ" العربي يمثل الوشوشة الدينية، والتي لن تساعد أيـــاً منهما في تطور إيران. إن جمال زاده يقرن الآخر العربي بالوشوشة الدينية والتخلف، ويفرض على الذات الإيرانية، التي عرفها بوصفها فارسية ومسلمة، أن تسير باتجاه الحداثة وبناء أمة.

2/ 2) صادق هدايت (1903-1951)(30)

يعد صادق هدايت الأكثر شهرة من بين كتاب إيران المحدثين والأكثر إثارة للجدل. لم ينحصر اهتمامه في الأدب التخيلي فحسب، ولكن أيضـــاً تعداه إلى التاريخ والفلكلور والثقافة الإيرانية. عني هدايت على وجه الخصوص بإيران ماقبل الإسلام كما درس لغة فارس الوسيطة، وترجم نصوصـــاً زرادشتية. وثيمات الإيرانية والإسلام والعرب مركزية في كثير من أعماله.

وشأن معظم الكتاب المحدثين، انتقد هدايت مؤسسات الإسلام الشيعي في كثير من كتاباته. ووجه نقده نحو جوانب مختلفة كثيرة، ليس فقط إلى قضية النفاق الأسهل، لكن أيضـــاً إلى العنف النفسي وحتى تجاه القسوة مع الحيوانات.

تكشف قصة ‹السيدة علوية، 1935/ علويه خانم› عن الإفلاس الأخلاقي لمجموعة من زوار العتبات وهم في طريقهم إلى مشهد[14]. علويه خانم، وهي نفسها من الأسياد، تعتاش من بيعها أعمالاً فولكورية دينية على الطريق،

حيث تعرض اللوحات القماشية المطرزة والمرسومة التي تصور استشهاد الحسين في كربلاء في الوقت الذي يروي شاب أحداث تلك الموقعة. إن علاقة الراوي بعلويه خانم ليست واضحة، فهي تقدمه للناس مرة على أنه ابنها، ومرة بوصفه صهرها أو أخاها بالتبني. كان معهما فتاة لا يتجاوز عمرها الاثني عشر عامـــاً. كانت قد تزوجت ثلاث مرات على أساس زواج المتعة(31) وكل هذا تم بتدبير من علويه التي تشير إليها أيضـــاً إلى أنها ابنتها أو كنتها. وإضافة إلى هؤلاء الثلاثة ثمة طفلان صغيران كانت الخانم على الدوام تضربهما وتشتمهما. لم يكن نسب الطفلين واضحـــاً. فقد كانا مرة طفليها، ومرة حفيديها، ومرة ثالثة طفلين لقيطين. اتضح في مسيرة الرحلة، أن الخانم ضاجعت زائرًا آخر للعتبات، في الوقت الذي عقد فيهما كلاهما زواج متعة مؤقت تحت أنظار الجميع. باختصار انكشفت الخانم بوصفها قوادة وعاهرة، أضف إلى أنها منافقة ومتوحشة ومخادعة وبشعة أيضـــاً. إن سلوكها يستحق الشجب على وجه الخصوص كونها سليلة النبي محمد، كما أن هذا السلوك يلقي ظلالا من الشك على مصداقية هذا النسب. تخرج القصة عن كونها مجرد هجوم على النفاق الديني، فهدايت هنا لا يقدم أية صورة دينية إيجابية. إن من يمثل الإسلام هنا هم علويه خانم ومن تبقى من شخصيات خرافية غبية.

أما ‹طلب المغفرة، 1953/ تقضاى آمرزش›[15] فهي قصة أخرى شبيهة بالأولى. تطلعنا هذه القصة على مجموعة من زوار العتبات المقدسة الأتقياء الذين يكشفون وهم في طريقهم إلى كربلاء، عن الأسباب التي دفعتهم إلى هذه الزيارة. فهناك امرأة منهم قتلت طفلين رضيعين من أطفال امرأة زوجها الثانية، ومن ثم دست السم لأمهما. وقد كانت تخشى عدم الصفح، إلى أن طمأنها الآخرون: «فليباركك الله، لم جئنا إلى هنا برأيك؟» سألها سائق سلب وقتل مسافرًا ثريـــاً. لقد قرر السائق الذهاب إلى كربلاء ليغسل

الأموال المسروقة، وليجعلها شرعية على يد "مُلاًّ" هناك. وهناك أيضـــًا امرأة تزوجت من زوج أختها غير الشقيقة التي صبت عليها أسوأ معاملة إلى أن باتت تلك الأخيرة مقعدة، ومن ثم قتلتها في أثناء ذهابهم إلى كربلاء. لقد طمأنها الآخرون، وبكل ثقة بأن الصفح سيكون من نصيبهم جميعـــًا، ذلك أنهم ذاهبون إلى تلك العتبات المقدسة: «ألم تسمعي الوعاظ من على المنبر؟. حالما يعقد الزائر العزم وينطلق في رحلته سيصبح صالحـــًا وطاهرًا، حتى ولو كانت آثامه بعدد أوراق شجرة».

أما قصة ‹الكلب الضال، 1943/ ســـگِ و لـــگـــرد›[16] فهي حكاية (بات) وهو كلب من نوع تيرير، فقده صاحبه الذي جاء من الغرب إلى إيران. كان الناس يضربون الكلب ويمارسون بحقه شتى صنوف الأذى، وذلك كله باسم الإسلام: «كانوا جميعهم يؤذون الكلب إرضاءً لله. ظنوا أنه من الأمور الطبيعية أنهم سيحجزون مكانـــًا لهم في الجنة من خلال إيذاء كلب وإذلاله، المخلوق الذي أعلن دينهم أنه نجس وملعون، وذو سبعين روحـــًا».

معظم الكتاب الإيرانيين ينتقدون الإسلام بطريقتين: الأولى تدين الإخفاق في ممارسة الدين ممارسة حقيقية، والأخرى تدين الدين بحد ذاته إذ يقارن حسان كمشاد بين هدايت وجمال زاده:

> **خلافا لهدايت الذي يكره المؤسسة الدينية بوصفها شيئـــًا غريبـــًا، وبوصفها جانبـــًا من شر جاء من الغزو العربي الذي قمع المثل الإيرانية العليا الحقة، فإن جمال زاده، وكما يقول نيكيتين (B . Nikitine) أكثر تعاطفـــًا، أو ربما تصرف نابع عن كياسة لا أكثر. فبحسب جمال زاده لا يكمن الشر في المؤسسة الدينية، ولكن في رجال الدين أنفسهم العاجزين عن الوصول إلى مُثُلها ومقتضياتها. وبالعلاقة مع هذا الأخير يصب جمال زاده هجاؤه على رجال الدين، والذي لا علاقة له بخوف هدايت من كل شيء يقترن بهم[17].**

تشعر قصة ‹العانس أبجي خانم، 1940/ ابجي خانو›(32) المرء بالخوف والرعب[18]. فأبجي خانم امرأة ليست جذابة ولا متزوجة: «كانت أبجي خانم طويلة، هزيلة ببشرة غامقة وشفتين ميالتين إلى الغلظ وشعر أسود فاحم». عائلتها أساءت معاملتها، فتحولت إلى شخص بغيض ومتدين، شكليًا فقط: «مذ أن كانت في الخامسة من عمرها قالوا إنها كانت قبيحة وإنها لن تتزوج أبدًا. لقد أحست بأنها جردت من متع هذا العالم وباتت سجينة الصلوات وأوامر الدين لتضمن السعادة لها في الحياة الآخرة». عندما تزوجت شقيقتها الصغرى، باتت غيرة أبجي خانم لا تطاق، فأغرقت نفسها في حوض ماء تحت الأرض في منزلهم. وتنتهي الحكاية بتصوير جثمانها: «ضفائرها فاحمة السواد، تجدلت على شكل ذيل خنزير، والتفّت حول عنقها مثل أفعوان أسود. والتصق ثوبها الأخضر بجسدها بشدة. أما وجهها فاكتسى هالة من الضياء والسناء . . لقد ذهبت إلى الفردوس». يالها من صورة كريهة، تملؤها السخرية، بثوبها الأخضر، والأخضر، كما نعرف، لون الإسلام، ووجه وضّاء وشعر كأفعى التف حول عنقها.

تظهر خشية هدايت من الإسلام على نحو أوضح في قصة ‹البوم الأعمى، 1937/ بوفِ كور›[19]. وتعد هذه القصة الأشهر والأكثر أهمية من بين أعماله. فهي متخمة بالصور عن الإسلام، وكلها صور سلبية:

> **باكرًا وفي كل صباح يساق حصانان هزيلان كأنهما أصيبا بالسل إلى الدكان. كانا يسعلان سعالاً عميقًا. تنتهي قوائمهما النحيلة بحوافر مثلمة تعطي المرء شعورًا بأن حوافرهما قد قطعت بحسب قانون بربري، وغمر ما تبقى منها في زيت يغلي[20].**

بدت دعوة المؤذن للصلاة «مثل صرخة امرأة، ولربما أنها كانت العاهرة التي تصرخ في آلام المخاض. اختلط الصراخ بعواء كلب»[21]. وهناك بقايا رجل يرتل القرآن:

> **كان دائمـــًا يرتدي وشاحـــًا قذرًا، عباءة من نسيج مدينة شوشتر وقميصـــًا برز منه الشعر الأبيض على صدره. جفنا عينيه كانا ملتهبين. من الواضح أنه يعاني مرضـــًا مزعجـــًا عنيدًا كان يلتهم جفنيه. وقد ربط على ذراعه تعويذة، وكان دائم الجلوس في الوضعية ذاتها. وفي مساءات الخميس كان يقرأ القرآن بصوت مرتفع، كاشفا عن أسنان صفراء تملؤها الفجوات[22].**
>
> **منذ يومين أو ثلاثة، وعندما صرخت أنادي زوجتي جاءت ووقفت في المدخل. رأيت، نعم رأيت بأم العين شفتيها تحملان آثار أسنان ذلك العجوز القذرة الصفراء المخربة، والتي اعتاد أن يرتل من بينها آيات القرآن العربية[23].**
>
> **نعم رأيت على وجه زوجتي أثر اثنين من أسنانه الوسخة المخربة التي اعتاد أن يرتل بينهما آيات القرآن العربية[24].**

وهكذا فقد وضع هدايت «آيات القرآن العربية» كلمات الله المقدسة، في فم كريه منحط.

في قصة ‹البوم الأعمى› لا نرى مفاسد بعينها ارتكبت باسم الإسلام، لكن الإسلام بحد ذاته هو من يدان بوصفه باعثـــًا على القرف والفزع. ينشأ هذا الإحساس بالخوف من الاشمئزاز الذي يوجهه المرء حيال الآخر. ‹البوم الأعمى› قصة تتحدث عن رهاب الأجانب، وعن الخوف وكراهية الآخر العربي.

وبحسب إلتن دانيل (Elton Daniel) «يقدم الراوي شخصياته بوصفها نماذج بدئية، عربـــًا وأتراكـــًا، وهندوأوربيين[25]. لم تتم الإشارة على نحو بيِّن فيما إذا كان بقايا ذلك الرجل عربيـــًا أم لا. لكن هويته هي هوية ذلك الآخر، وتماهيه مع الإسلام بالفعل تجعل منه عربيـــًا. يتم استخدام الوصف ذاته فيما بعد من أجل والد العاهرة التركماني: «كان عجوزًا محنيـــًا، يضع وشاحـــًا لف حول عنقه. انفجر بجلجلة ضحك أجوف مزعج يثير القشعريرة، ويجعل شعر الجسد يقشعر»[26]. وينطبق الوصف ذاته على عم

الراوي أو على والده، وحتى على الراوي نفسه، عندما يصبح، في نهاية القسم الرابع، بقايا رجل. إن عملية المسخ هذه توحي بأن إيران، المتماهية مع الإسلام، فقدت هويتها الإيرانية.

إن المقابل لرهاب الأجانب هو النزعة العصبية، وبهذا فإن قصة ‹البوم الأعمى› ليست معنية بالآخر فقط لكنها معنية أيضـــاً بالذات، فهي تعرف الإيراني والفارسي مضادين للعربي وللتركي. إن مكان الأحداث في القصة هو (ري) واحدة من أقدم المدن الفارسية، وفي الوقت ذاته يقول الراوي إنه لا يعرف فيما إذا كان هو في نيسابور أو في بلخ أو في بنارس(33). إن الميول هي باتجاه الشرق، تجاه الهند «الأرض الغموض، والحضارة العريقة[27]. ومدن إيران والهند هي في جوهرها ذاتها. وعلاوة على ذلك، فإن والدة هذه الشخصية الهندو-أوربية، الراوي الفارسي، هي بوغام داسي وهي هندية، وراقصة معبد. وهي تشير إلى العلاقة بين الأمتين "الآريتين" إيران والهند. ومن الأهمية بمكان أن نقول إن بوغام داسي هي الشخصية الوحيدة التي تحمل اسمـــاً في القصة. لقد تم تثبيت هوية الهند من خلالها، بينما تضيع هوية إيران عندما يتحول الراوي إلى بقايا رجل، ثبتت هويته ليس بوصفه الذات بل بوصفه الآخر، عندما يظهر مثل الحرباء متخفيـــاً في هيئة الأب، والعم والحمو، وأخيرًا متخفيـــاً في هيئة الراوي.

إن رهاب الأجانب الذي يظهر في قصة ‹البوم الأعمى› يظهر أيضـــاً في أعمال أخرى لصادق هدايت. ففي قصة ‹الأخ أكول، 1932/ داش أكول›[28] يصف اليهود الإيرانيين:

> **مشى [الأخ أكول] بخطوات طويلة عابثة ومر قرب بيت المُلاَّ إسحق، مقطر الكحول اليهودي. ومن دون تردد دخل من ممشى آجري رطب إلى ساحة قديمة لطخها الدخان. أحاطت به غرف قذرة صغيرة بألواح زجاج محطمة، بدت وكأنها خلايا نحل. وطفت الطحالب الخضراء على مياه البركة، وانتشرت رائحة الأقبية القديمة**

الزنخة في الهواء. خرج المُلاّ إسحق بقلنسوة نوم قذرة ولحية كلحية الماعز وعينين جشعتين، وأطلق ضحكة.

أما ابنه، وهو طفل مظهره يدل على أنه مريض، ووسخ ذو معدة منتفخة، فقد أخذ يحدق بالأخ أكول. كان قد نسي فمه مفتوحـــاً لينساب لعابه من شفتيه.

لكن رهاب الأجانب الذي يظهره هدايت هنا يجب إدراكه بأنه معاداة السامية.

يشير ماشاء الله أجوداني أنه، وفي الأدب وفي الترعة القومية للحقبة الدستورية، أن العدو الحقيقي للثقافة الإيرانية وسبب مشكلات إيران كلها هو الإسلام والعرب. لكن هدايت يضيف اليهود ودينهم وعاداقم إلى قائمة أعداء إيران. من وجهة نظر هدايت، فالعرب واليهود والإسلام واليهودية، تنتمي جميعها للعرق السامي ذاته، وهم وفي الجوهر متشابهون. وعلاوة على ذلك، فإن نزعة هدايت المعادية للسامية تعكس تأثير الأيديولوجية الفاشية لألمانيا النازية[29]. هذه الترعة الغربية المعادية للسامية تخبرنا بكثير عن كتابات هدايت.

كانت قصة ‹طيف المغول، 1931/ سايه ى مغول›[30] واحدة من ثلاث قصص لثلاثة من الكتاب وظهرت في كتاب عنوانه ‹ليس إيرانيـــاً/ إيراني نيست›. تتحدث القصص عن غزو الإسكندر الأكبر إيران كتبها شين بارتو، وعن الغزو العربي لإيران كتبها بزرگـــك علوى، وعن الغزو المغولي [كتبها هدايت].

أصبح شاه رخ شخصـــاً مختلفـــاً. حسن. وإلى ذلك الحين كان شاه رخ، مع مجموعة صغيرة من الشبان الإيرانيين الذين تمسكوا بطرق أسلافهم ومعتقداهم، أولئك الذين لم يتم إفسادهم، يتآمرون للإطاحة بالحكم العربي. في البداية رحبوا بقدوم المغول بوصفهم أملاً لهم، وبوصفهم تهديدًا يهلك عرق سام [الساميين]. لكن وعندما وصل المغول، عندما غزا العرق الأصفر؛ أولئك الوحوش المتعطشون

للدماء، تراهم، عندما أغارت قطعان الجياد أولئك، المدهونين بالأدران ذوي العيون المائلة والوجوه القذرة، أولئك الذين تعلموا فنون السيف وأتقنوها، أصحاب العقول الضيقة الذين لا يفكرون إلا بركوب الخيل في جماعات وحشود، والذين يضرمون النيران ويسفكون الدماء، ويزرعون المصائب والكوارث أنى ذهبوا، عندئذ أدرك أولئك الشبان أن ما فعلوه ليس ذا شأن مقارنة بما قام به المغول أعداء كل من يدب على الأرض؛ أعداء الإنسان وأعداء الحياة ذاتها.

لكن هدايت يظهر بأنه ممسوس بالعرب أكثر مما هو ممسوس باليهود أو بالمغول. فهو يشير إلى العرب مرة إثر مرة، وفي أكثر المواضع تنوعـــاً واختلافـــاً. في قصة ‹المدفون حيـــاً، 1930/ زنده به كور›[31]، يقبع الراوي في سريره في مدينة باريس مريضـــاً ويفكر بالانتحار، يناجي نفسه قائلاً: «إذا مت فسوف يأخذونني إلى جامع باريس ويسلموا جسدي إلى العرب الذين لا يعبدون ربـــاً، وبهذا سأموت مرتين! إنني لا أطيق رؤيتهم». وفي قصة ‹حاجي آغا، 1945›[32] يظهر حاجي الوضيع بميول وضيعة شأنه: «بعد أن يستمع إلى الأخبار يولف جهاز الراديو إلى الموسيقى العربية، ويصغي بمتعة إلى النهيق الذي يشبه أصوات فحل الجمل وهي تخرج من جهاز الراديو، ليسقط في حال من النشوة».

وفي قصة ‹أصفهان نصف العالم، 1932/ اصفهان نصف جهان›[33] نجد نوعـــاً من رحلة على الأقدام للمواقع التاريخية والطبيعية الخلابة، وفجأة يتحدث هدايت:

يخطر في البال أنه وبعد حقبة الساسانيين، في أصفهان، إبان الحقبة الصفوية أنجز فن العمارة وأعمال القرميد وفن الرسم والخط، روح إيران الفنية، القوة والكمال. تعد روائع تلك الفترة أمثلة مميزة على الحقبة التي تلت الإسلام. ذلك كله عرف في أوربة بوصفه فنـــاً عربيـــاً وهنديـــاً ومغوليـــاً، لكنه في الحقيقة كان ابتكارًا وإبداعـــاً

إيرانيـــاً. إن العرب، على وجه الخصوص، الذين كانوا يركضون حفاة خلف السحالي، ليس بإمكان المرء أن يجد في رؤوسهم أي فكر فني، وما يعرف بأنه فنهم يعود في الواقع إلى شعوب أخرى، وينطبق الأمر على أيامنا هذه أيضـــاً، ففن العمارة العربي هو محاكاة سخيفة لفن العمارة الإيراني.

وفي مقدمة ‹أغنيات الخيَّام، 1934/ ترانه هاى خيام› يقدم هدايت عمر الخيام(34) باعتباره شريكـــاً له في تحامله على العرب: «من ضحكاته الغاضبة [و] إلماحاته إلى ماضي إيران فمن الجلي أنه يكره أولئك العرب قطاع الطرق، ويحتقر أفكارهم السوقية من أعماق قلبه»[34].

إن خبث مشاعر هدايت يمكن أن نشعر به في قصة ‹طلب الغفران›:

عربي حافي القدمين بوجه أسود، وعينين متقدتين، ولحية نحيلة، يضرب فخذ البغل الذي يتقطر دمـــاً بسلسلة حديدية غليظة. ومن حين لآخر يستدير ويحدق في وجوه النسوة واحدة واحدة.
كانت جمهرة من الغوغاء الجبناء، عرب يرتدون أسبالاً، بوجوه غبية تحت الطرابيش، وتعابير ماكرة تحت العمامات، وأظافر ولحى صبغتها الحنَّاء، ورؤوس حليقة، كانوا يسبحون بسبحاتهم، ويروحون جيئة وذَهابـــاً في نعالهم وعباءاتهم وسراويل بيجاماتهم. كانوا يتحدثون الفارسية ويهذرمون بالتركية أو العربية التي كانت تخرج من أعماق حنجراتهم ومن داخل أحشائهم لتدوي في الهواء. [كان هناك] نساء عربيات بوجوه موشومة قذرة، وعيون متقدة وخواتم اخترقت خياشيمهن. دفعت إحداهن بثدي أسود إلى فم طفل قذر كان بين ذراعيها.
وأمام المقهى جلس عربي، ينظف أنفه. وباليد الأخرى، كان يخرج الأوساخ من بين أصابع قدميه. غطى الذباب وجهه، ودب القمل فوق كامل رأسه.

الحقد هنا جلي. فالعرب بنظر هدايت، موبؤون، وقذرون، وبشعون، وأغبياء، وليس فيهم ذرة من حياء. جلودهم "سوداء"، وبالطبع هذا كلام غير

دقيق، لكن القصد منه هو مزيد من الطعن والذم. وهم ليسوا جديرين بأي شيء، حتى لغتهم بغيضة في صلبها. وفي الوقت الذي يتكلمون فيه الفارسية، «تخرج العربية من أحشائهم». بنظر هدايت دين قدسه يخص أولئك البشر ليس له قيمة.

وبحسب إحسان يار شاطر:

> **إن العنصر الرئيس في مشاعر هدايت المعذبة، هو إحساسه القوي، ولكن المشوه، بالنزعة العصبية، والذي يكاد أن يصل إلى النزعة الشوفينية. إن انجذابه لدراسة الأدب الزرادشتي الفارسي الوسيط كان مدفوعاً من دون أدنى شك بقناعة راسخة بالفضائل الفارسية العريقة وبرغبة في إلقاء نظرة على ماض لم يلطخه فساد وانحطاط التأثيرات الغريبة. ويمكننا أن نرى فخره في الماضي الفارسي وإيمانه بإيران عريقة مجيدة، في عمله ‹بروين، ابنة ساسان [أي: الفتاة الساسانية]، 1920/ پروين دختر ساسان، دختري ساسان›، وهي دراما تحكمها عاطفة مريضة، انتخبت موضوعاً لها هزيمة الفرس على أيدي الجيوش العربية الغازية في القرن السابع، والفظاعات التي عاناها الفرس النبلاء الأنقياء. هذا الاستغراق العاطفي المشوب بمجد فارس الكليم يخترق كثير من أعمال هدايت.**
>
> **على أي حال، وبتميز، يمر هدايت بخفة على إنجازات إيران التاريخية وعلى إشراقات مضت ليركز على الغضب والغم الذي ولد من الهزيمة: على الضربات والأذى التي جاءتهم من العرب والمغول وغزاة آخرين، بدلاً من التركيز على الفتوحات الفارسية وإسهاماتها الثقافية التي يتريث فيها[35].**

وفي الوقت الذي يكره فيه هدايت الآخر، فإنه يركز كراهيته على الآخر العربي على وجه الخصوص، ويكره الإسلام بقدر أكبر لأنه عربي. إن الحقيقة المأساوية المركزية للتاريخ الإيراني هي أن غزو العرب المسلمين لإيران هو الذي دمر الهوية الإيرانية الحقة. وبحسب كارتر براينت (Carter Bryant):

يظن هدايت إن إصلاح الشعب الإيراني يكمن في العودة إلى الأصول الشرقية وإلى الزرادشتية. فالآريون الهندوأوربيون (وهم بالواقع آريائيون أو إيرانيون) كانوا زرادشتيين، عباد نار، تربعوا على قمة العصر الفارسي الذهبي لفترة ماقبل الإسلام. ثم، وفي أواسط القرن السابع جاء العرب بالإسلام، وهو في جوهره دين غربي، إلى النجد الإيراني. وحتى في ظل العرب أفلح الفرس في استعادة كثير من لغتهم وثقافتهم. لكن وحتى عندما تراخى التأثير العربي وبقي الإسلام، ساد تأثير القوى الغربية. يظن هدايت أن النزعة الصوفية الشرقية أأسماها المرء الزهرة الذهبية، أم الطاو (Tao) أو اللاشعور الجمعي الكامن، هي الحل لهدايت، ولأمته ولعرقه بحثـاً عن الهوية[36].

تمنح مسرحية ‹بروين ابنة ساسان›[37] فرصة لهدايت للتعبير عن هذه الأفكار ونشرها.

تجري أحداث المسرحية حوالي عام (643 ت ش) في مدينة ري (راغا)(35) قرب طهران. الحبكة بسيطة. فنان عجوز وابنته بروين، يتخلفان عن الهروب من ري في حين هرب الجميع قبل وصول الجيش العربي. ينجح برويز، خطيب بروين، في زيارتها على عجل قبل أن يعود إلى الجبهة. فيقتحم المنزل أربعة من العرب، يقتلون الكلب وينهبون المنزل ويقتلون الخادم ويقودون بروين من بين ذراعي والدها المحتضر. تؤخذ بروين أسيرة وتباع إلى قائد عربي يسألها، من خلال مترجم، في أن تقبل الإسلام وتصبح زوجته. فترفض بروين العرض وتكتشف من خلال المترجم أن خطيبها برويز قتل في المعركة. يزورها شبح خطيبها برويز بعد أن بقيت وحيدة. عندما يعود القائد العربي، يتقدم نحوها، وسرعان ما تختطف خنجره وتقتل به نفسها.

منذ بداية المسرحية وقبل أن يظهر أي عربي على خشبة المسرح، يتضح أن العرب هم أسوأ من أي جيش غاز. جعل والد بروين يتأمل: «لقد كانت إيران مسرحـاً لغزوات الأجانب وهذا حدث مرات عديدة. لم يؤذنا أحدٌ

من قبل كما فعل العرب. لقد دمروا كل شيء نملكه، فقد سلبوا وأحرقوا وقتلوا»[38]. ولكي يعطي هدايت هذه الاتهامات وزنــًا، يجعل من برويز شاهد عيان يوثق تقريرًا عن «جيش العدو المتعطش للدماء»:

أنتم لا تعرفون ما يفعلون، عليكم أن تروا ذلك، عليكم أن تروا ذلك . . هي ليست حربــًا، بل سفك دماء. فهم يتقدمون ويقتلون. عندما قطعوا كل الرؤوس، واصطبغت سيوفهم بأحمر الدم، جاؤوا بالنار وجعلوا يحرقون. دمروا البيوت، سبوا النساء. عليكم أن تروا ذلك. سويت مدننا بالأرض، وباتت أرضــًا يبابــًا. وتصاعد الدخان من الدمار وتدفقت الدماء أنهارًا[39].

يتم وصف العرب على نحو متكرر بوصفهم متعطشين للدماء، ومتوحشين، وقساة: «فهم ولكي يدمروا الدين الزرادشتي، لم تردعهم أي همجية أو أي عسف»[40]. لم يكن الفرس الوحيدين من اتهم العرب بتلك الفظائع، ففيما بعد، جعل هدايت المترجم العربي يؤيد هذه الاتهامات. لقد حاول المترجم إقناع بروين بالزواج من القائد العربي. لقد دفعها إلى التفكير في الناس الذين يمكن أن تساعدهم إن هي تزوجت منه وباتت في وضع جديد: «لقد بات مصير المؤمنين بدينك وأبناء بلدك، في يديك. فالآلاف من الرجال يعذبون، وتساق زوجاتهم وبناتهم إلى بغداد وهناك يبعن . .»[41]. إن اتهام العرب ببيع الأسيرات من النساء لهو أمر على درجة كبيرة من الأهمية، فهو يتكرر خلال المسرحية. ولكي يعطي هذا الأمر اعتمادًا تاريخيــًا يثبت حاشية تقول: «تبعــًا للوثائق التاريخية، فإن بيع العرب الفتيات الإيرانيات كان أمرًا مألوفــًا»[42]. ليس ثمة من تهم أخرى أقيم الدليل على صحتها شأن تلك التهمة. أما ما يخص الاغتصاب فهو يرمز للاغتصاب الثقافي لإيران، وهو أبشع أفعال الاغتصاب.

يشرع هدايت في شيطنة العرب بكل ما في الكلمة من معنى. فبرويز يدعوهم «أولئك العرب الكريهين»، ويلعنهم الفنان بقوله «أعداء الله ووباء»؛

«وكأن الأمر بهم مجموعة من الشرور والشياطين المتعطشين للدماء ظهرت لتدمر جذور الإيرانيين». لقد لوث غزوهم تربة إيران: «لقد لُعنت أرضنا، ووُطِئت . .؛ إيران جنة الله على الأرض، باتت مقبرة المسلمين المرعبة[43].

في الوقت الذي يجرد فيه هدايت العرب من آدميتهم ويشبههم بالشياطين، والجراد والطاعون، فإنه يمسخهم إلى حيوانات. فالخادم بهرام يصف العرب الذين رآهم يقتحمون المترل: «عيونهم تومض شأن حيوانات مفترسة. فهم يستطيعون الرؤية في الظلام. هيئتهم مرعبة. إنهم مثل القرود: سود بعيون وحشية، ولحى جافة متيبسة تحت ذقونهم، وأصوات بشعة»[44].

أما ما يتعلق بالأسباب التي دفعتهم للغزو، بحسب هدايت، فإن العرب أرادوا أن يخضعوا إيران لكي يدمروا الثقافة والحضارة الإيرانية، وينهبوا ثرواتها. وجعلوا الدين مسوغــا للغزو ووسيلة لتدمير الهوية الإيرانية.

يحاولون أن يدمروا لغتنا، وسبل عيشنا، متذرعين بنشر دين جديد. لكن ذلك لم يردعهم عن وحشية أو عسف. نيتهم هي إخضاعنا، وجيوشهم، شأن الجراد الذي يلتهم حقلاً من القمح، انصب على مدننا.

الشيء الوحيد الذي يجعل من هؤلاء العرب منتصرين هو دينهم الذي يقاتلون من أجله. لقد قال قادتهم لهم إنهم سيصعدون إلى السماء سواء أقتلوا أم قتلوا. وعلاوة على ذلك، فإن رغبتهم تكمن في الاستيلاء على النساء الإيرانيات، وعلى الثروة والنعيم. ليس لغزواتهم ولقتلهم حدود. لقد رأوا الجنة على الأرض. إنهم بشر لا يملكون تحت الشمس العربية الملتهبة إلا الحرباءات والتمور. لقد تذوقوا طعم السعادة في إيران. لكنهم دمروا البلدات والمزارع، المدن والريف . . ساووا معابد النار بالأرض. أحرقوا كل كتاباتنا ذلك أنهم لا يملكون شيئًا من هذا. طمسوا علومنا، وأبادوا سبل عيشنا كي لا نتفوق عليهم، ولكي يزحفوا بدينهم بسهولة أكبر بين البشر[45].

يضيف هدايت إهانة إلى الشتيمة، فإن الإيرانيين المتحضرين قد أخضعهم العرب آكلو السحالي، رحالة الصحارى الذين بقوا سنوات طويلة تحت حكمنا ودفعوا الجزية لنا!»[46]. لكن لأن "العِرقَين" شديدا الاختلاف، سينتصر الإيرانيون أخيرًا:

> **لا، العرق الإيراني لن يموت. نحن من كنا تحت رحمة غزوات الإغريق والبارثيين سنوات طويلة، لكننا في النهاية، شمخنا برؤوسنا. لغتهم وأخلاقهم وعاداتهم لم تلائمنا. كيف إذا مع هؤلاء العرب الحفاة العراة المتوحشين الذين لا يملكون شيئًا سوى لسان طويل وسيف؟**[47].

كل هذا، ولكن العرب لم يشاهدهم أحد. لكن عندما يظهرون، يتطابقون مع التوقعات التي خلقها وصفهم. يسمع قرع مدو على باب الغرفة حيث بروين ووالدها وبهرام ينتظرون. يخرج صوت آمر بالعربية، «افتحوا الباب، أيتها الكلاب القذرة!». ثم «يدخل أربعة من العرب، السيوف في الأيدي، الرؤوس والوجوه ملفعة. كانوا سودًا، مرعبين، حفاة، قذرين. تستولي عيونهم على الفتاة. استل أحدهم سيفـًا ملطخـًا بالدماء وأخذت عباءته الممزقة تنسحب خلفه على الأرض»[48]. يوصف الممثلون: «أربعة من العرب: بعباءات ممزقة دثرت خصورهم، وثبتت برباط في وسط أجسادهم. وجوههم سوداء، لحاهم وشواربهم سوداء خشنة. رؤوسهم وأعناقهم لفت بقماش أبيض وأصفر قذر. أقدامهم حافية مغبرة، يتنكبون أنواعـًا من السيوف؛ متوحشين مخيفين، يصرخون ويزعقون»[49].

إنهم يتحدثون العربية التي وبالطبع لا تفهم منها بروين أو الآخرون شيئًا. في هامش جعله هدايت مسوغـًا قال إنه استخدم العربية كي لا يترك أي مساحة فارغة[50]. يتحدث العرب فيما بينهم، بأنهم لم يروا فتاة بهذا الجمال من قبل. ومن دون شك فإن قائدهم سيكافئهم بسخاء على ذلك. يلتقط أحدهم كتابـًا فيه رسومات، ينظر إليه، يرمي به إلى الأرض ويطؤه بقدمه. أخذ العرب يتدحرجون على السجادة، ويمزقون الستارة الحريرية، وينتزعون

قلادةً باوين من عنقها. أمسك أحدهم بذقنها بيده وجعل يضحك. عندما رمى بهرام بنفسه بين العربي وبروين، أخرجوه إلى الرواق وقتلوه. ومن ثم جروا بروين، المغشي عليها، من بين ذراعي والدها المحتضر.

ينفتح المشهد التالي على القائد العربي وهو يفرك يديه برضى وارتياح. كان يروح ويجيء في الغرفة التي أتخمت بالغنائم المسلوبة: صناديق مجوهرات، كرسي عرش، حرائر، سجاد. يتم وصف الممثل:

> **القائد العربي: قصير، بكرش ناتئة، ورقبة غليظة وشارب ولحية وجعدة بين حاجبيه. كان يرتدي ثوبــاً طويلاً خرج كماه من عباءته الطويلة والبسيطة. كان يضع إبزيمــاً، وشالاً عريضــاً، وخنجرًا في وسطه. اكتست قدماه العاريتان نعلاً. وساقاه سروالاً أبيض. وجهه كان أسود مخيفــاً. جاهد أن يخفي عدم تمرسه وقلة خبرته في الحياة[51].**

يدخل العرب الأربعة بصرة ملفوفة بقماش أبيض: إنها بروين، المغشي عليها. عندما يكشفون عنها الغطاء أمام قائدهم، تومض عيناه ويبتلع ريقه. وسرعان ما ينثر النقود الساسانية الذهبية أمام الأربعة، ليندفعوا ويلتقطوها. ثم يأمرهم بالخروج.

عندما تستعيد بروين وعيها، تسأل نفسها إن كان ما تراه كابوســاً. يلاحقها القائد العربي في أرجاء الغرفة، ويطري بالعربية على جمالها. عندما تخيب مساعيه، يغادر ويعود بمترجم عربي. يتم وصف الممثل: «مترجم عربي في الأربعين من العمر، يرتدي كوفية وعقالاً، وثوبــاً أصفر، وعباءة بيضاء طويلة، إضافة إلى شال وحذاء وجوربين. كان يتحدث بوضوح وقوة»[52]. يلاحظ المرء مظهر المترجم اللطيف نسبيــاً، وحذاءه، ربما لكونه يختلط بالإيرانيين، ويتعلم لغتهم، فقد تعين على ذلك أن يجعله "حضاريــاً" إلى حد ما.

يخبر المترجم بروين أن القائد لم ير فتاة على هذا القدر من الجمال من قبل، وإذا قبلت بالإسلام دينــاً، فلسوف يغمرها بالجواهر، ويسكنها قصرًا،

ويجعل من زوجاته الأخريات خادمات لها. وبالطبع يتماشى هذا مع الاتهامات السابقة للعرب بأنهم مغتصبون وبأنهم يشتهون النساء الإيرانيات. ونلمح هنا نزعة عرقية: ليست النساء "السوداوات" (أو العربيات) جميلات أو مرغوبات بقدر النساء "البيضاوات" (أو الإيرانيات). وعلاوة على ذلك، فالدفاع عن شرف النساء "البيضاوات" ضد تهديد جنسانية الرجال "السود" هو مثال على النزعة العرقية. إن "تمازج الأجناس" ينتهك النقاء الجنسي والنقاء العرقي المشفر هناك.

عندما يحاول المترجم إقناع بروين بالزواج من القائد العربي، يحول هدايت نقاشهما إلى مناظرة تاريخية، مكررًا الاتهامات التي سيقت سابقـًا. يقول المترجم لبروين: لقد شاء الله أن ينتصر العرب ويقودوا الإيرانيين إلى الصراط المستقيم. تجيبه بحدة وعلى الفور: «دينكم سبب واه، فرغبتكم هي الغزو، والثروة والسرقة والوحشية». وعندما يذكرها المترجم بغزوات إيران، وحروبها مع الرومان والطورانيين والعرب، تجيب: «كنا نقاتل للدفاع عن حريتنا. لم نقاتل يومـًا أحدًا آخر باسم الدين. كما أننا لم نهن دين الآخرين وعاداتهم، لقد تركناهم أحرارًا»[53].

يتم التذكير بخراب الحضارة الإيرانية مرة أخرى، عندما يخبرها المترجم، «بعد معركة نهاوند، ماتت لغتكم ومات دينكم». فتسأله بروين.

> **عندما أحرقتم كتبنا، هل فكرتم بأن هذا سيجعلنا نتبنى لغتكم ودينكم؟. كل ما أنجزتموه هو تلطيخ اسمكم إلى الأبد. سوف تلعنكم الأجيال المقبلة، فأنتم وبدافع الجهل والغيرة والجنون، لم تدركوا قيمة المعرفة. لقد أحرقتم ذاكرة الأجيال الماضية[54].**

يجيبها بأن المعرفة لا تهم، كل ما يحتاجه المرء هو أن يؤمن ويسلم. تجيبه: «نعم، لكن ليس بشكل أعمى. فديننا يقترن بالمعرفة»[55].

تخبر بروين المترجم بأن العرب الذين جاؤوا إلى الدين حديثـًا، ليسوا معنيين بتعليم الإيرانيين، الذين يعود دينهم إلى الماضي العريق. وعلاوة على

ذلك، فإن دين العرب ليس جديدًا فقط، بل هو دين شرير، ويلائم عرقـــًا متوحشـــًا:

إن الإله الذي تعبدون هو أهريمن (الشيطان)، إله الحرب، إله القتل، إله الانتقام، إله الوحشية المتعطش للدماء. أفعالكم وأسلوب حياتكم وعاداتكم مبنية على التعذيب والإهانة. أنتم متعطشون لدماء البشر. أفعالكم تدنس الأرض وتهين الجنس البشري.

نعم بدأنا الحرب لأن دينكم لا يلائمنا نحن الإيرانيين. ربما كان جيدًا لكم، لأنكم تعيشون كما الحيوانات الضارية. ربما دلكم على الطريق القويم. لكننا عرفنا طريق الخير وطريق الشر منذ أزمنة غابرة[56].

قصة ‹بروين ابنة ساسان› هي التعبير الأمثل لوجهات نظر هدايت. وبحسب أجوداني فإن النزعة العصبية عند الكاتب تدور حول محوري الدم والعرق، وتفوُّق العرق الإيراني[57]. إن آراء هدايت المعادية للعرب والإسلام هي جزء من نزعة أكبر معادية للسامية. وبالتناغم مع النظرية العرقية الغربية، يؤمن هدايت بأن العرب والإيرانيين عرقان مختلفان. أحدهما آري والآخر سامي. وبأن أحدهما متفوق على الآخر. فهو يصور العرب بوصفهم سود البشرة متوحشين وغير آدميين. ويجعل هدايت من الماضي ماقبل الإسلامي، العصر الذهبي لإيران، لكنه يسهب أكثر في وصف المرارة التي انتهى بها هذا العصر على أيدي العرب. في فهمه للتاريخ، يؤمن هدايت بأن الغزاة العرب المسلمين دمروا الهوية الثقافية الحقة لإيران واستبدلوا بحضارة إيران المتفوقة ثقافة سفك الدماء والتوحش، وجاؤوا بدين من عندهم. إنه يمقت العرب، ويمقت الإسلام أيضـــًا، لأنه يقترن بالعرب. من الصعوبة بمكان أن نجد كتابات أكثر تشويهـــًا أو أكثر عنصرية من كتابات هدايت.

2/ 3) صادق جوباك (1916-)

ولد جوباك في بلدة جنوبي بوشهر على الخليج والتزم بالمدرسة الابتدائية هناك. انتقل فيما بعد مع أسرته إلى شيراز. ثم عمل معلمـــًا حينـــًا من

الزمن في خرمشهر[58]. ولأنه من الجنوب، ومن شاطئ الخليج، ولأنه عاش لبعض الوقت في خرمشهر، يمكن للمرء أن يتوقع حضور شخصيات عربية في أعماله.

عمومـــاً، وعلى أي حال، لا يظهر العرب في أعمال جوباك بإشارات عرضية فقط. ورواية ‹المصباح الأخير، 1966/ جراغ آخر›[59] هي قصة الشاب جواد الذي يعود بالقارب إلى مدرسته في الهند. ويذهب القارب من بوشهر إلى البصرة، ومن ثم إلى الكويت، والبحرين وقطر وأخيرًا إلى كالكوتا. كان عاى متن القارب أجناس من المسافرين وزوار كربلاء: «إيرانيون، وهنود، وأفغان، وعرب، وسود، وبيض وامرأة وطفل». يسمع جواد أحد الزوار الإيرانيين يقول لآخر: «لا، البصرة مدينة رخيصة. لكن عليك أن تحترس وتحرص على أغراضك هناك. إذ حالما تدير وجهك، سيسرقك العرب. ليس هناك من لصوص أسوأ من العرب». وفي رواية ‹تنـــگ سير، 1963› تنبني الحكاية على حادثة حقيقية، مفادها أن رجلاً من داغستان يقتل أربعة من وجهاء بوشهر كانوا قد خدعوه وسرقوا مدخرات حياته. يتم وصف بطل الرواية باعتباره شخصـــاً «كان متفاهمـــاً مع العرب والإيرانيين»[60].

وفي قصة ‹المسيو إلياس، 1945› التي تقع أحداثها في بوشهر[61]، يصف الراوي النزلاء الآخرين الذين يقطنون المنزل ذاته؛ كان أحدهم خياطـــاً «متزوجـــاً من امرأة ثانية تعيش في حي عربي».

والملفت هنا، أننا نجد وصفا لعائلة بائسة، يرثي أحوالها بطل القصة إلى درجة كبيرة، إلى أن نعلم بأن هذه العائلة اشترت المنزل الذي استأجره:

> **كان هناك صبيَّان من دون سراويل، يرتديان قميصين مهترئين قذرين وصلا إلى معدهما. جفونهما كانت حمراء ونصف مغلقة بسبب مرض التراخوما. بين الجفون القانية، الحبس بؤبؤان غائمان بدوا مثل حبات سبحة آجرية. كانا يتنقلان يسرة ويمنة. كان أحد الصبيين يأكل خيارة مصْفَرة، وفي الوقت ذاته كان يلحس قطرات سالت من أنفه طلبـــاً للملح. بدا وجهاهما ورأساهما وكأنما كانا يلعبان بالسخام.**

> **جدولان ضيقان من الدموع انسابا من المحاجر واختلطا بالأوساخ على وجنتيهما ويبسا على الوجهين. أنف الأم المعقوف، العينان المنتفختان والمستقيمتان، والشعر الذي يشبه خيوط حبات القمح، وعينا رجل العائلة الواسعتان المفتوحتان (مثل عيون فأر وقع في المصيدة) والوجه المدور المكتنز لحمـــاً، والمعدة السمينة والجبهة العريضة العالية ورأسه الأصلع، كل هذا يظهر من دون أي شك بأن هذه عائلة يهودية.**

ويبرز الدليل المعادي للسامية في هذا المقطع مرة أخرى في قصة ‹الحجر الصبور، 1966/ سنـــگ صبور› حيث تنطبق الحكاية على العرب واليهود.

وفي الوقت الذي لا يشكل العرب بحد ذاتهم مصدر هم أو قلق لجوباك، فإن الإسلام والعنصر العربي المتعلق به يفعلان. ففي كثير من كتاباته ينتقد وبحدة المؤسسة الدينية الشيعية في إيران. ‹الأعطية الأخيرة› تدور حول أحد الأسياد الذي يعرض رسومات لمشاهد دينية، ويروي حكاياتها كسبـــاً للعيش. نلمس احتقار جواد للسيد ولكل ما يمثله:

> **كان يفكر بالسيد، وبشكواه وبمناجاته هو لأمه 'آه يا أمي، أنا بعيد عن الوطن'. كان يفكر بشربه للعرق وبطيشه وجشعه. كأنما كان الصوت يهمس في أذنه: ليس من جدوى من هذا العمل. يجب أن ندمر الجذور. إن الشمس التي تشرق على العالم بأكمله يجب أن تشرق على رؤوس أولئك البشر لتمحو الخرافات من أدمغتهم. بهذه الكلمات عبثوا بشرفنا، وقوميتنا، ومجدنا. يا له من حقير. يقول: 'أنا إيراني ويريد أن يمضي لعام كامل إلى الهند والصين وإلى ما بعد الصين، ليجلب مزيدا من العار لنا'.**

يقرر جواد أن يرمي برسومات السيد من على ظهر المركب في أثناء نوم هذا الأخير:

> **يسمع صوت نعس متهدج لأحد النيام وهو يقول: «الله أكبر»، فتصاب معدته بالغثيان. وتطلق لوحات الكنفا القماشية في الصندوق**

صوت خشخشة ورائحة طلاء وزيت كريهة بدت مثل رائحة الكافور والأكفان والقبور واللغة العربية.

يصور جوباك السيد بوصفه منافقـــًا ووغدًا، كما يصور الإسلام بوصفه خرافة وضيعة دمرت مجد إيران القومي.

ربما نجد نقدًا أكثر قسوة للإسلام في القصة القصيرة ‹ظهيرة في أواخر الخريف، 1945/ بعد از ظهرِ آخر پـــائيز›[62]. يري أحد المدرسين تلاميذ صفه كيفية الصلاة، لكن أحد الصبية الصغار واسمه (أصغر) لا يتمكن من التركيز في الدرس. الصلوات والمصطلحات العربية تربكه، والسجود يذكره بتلك التي لاطه فيها (ماش رسول) صبي الخباز. كما تكشف أفكاره عن بؤس كلي لحالته. وفي ذلك السياق، يشعر بأن التعاليم الدينية التي يتلقاها تخلو من المعنى، والدين بحد ذاته لا يناسبه.

إن اهتمام جوباك بالإسلام وبالعنصر العربي فيه يظهر مرة أخرى في قصة ‹الحجر الصبور›[63]. القصة تقرير حول إلى نثر يحكي عن سلسلة من الجرائم وقعت في شيراز في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. إنها رواية قاتمة وصعبة تروى فيها العديد من الحكايات ضمن علاقات متبادلة عبر تيار مونولوجٍ الوعي، وفيها يتم سرد الأحداث عبر ضمير المتكلم. كما نجد تدوينـــا وتسجيلاً لأعمال أخرى، وأدوارًا تؤديها الشخصيات الرئيسة: سيف القلم، الطبيب الهندي الذي يؤمن بأن واجبه الديني يلزمه بقتل البغايا. جواهر إحدى ضحاياه، كان قد طلقها زوجها لأنه ظن أن طفلهما كان نتيجة علاقة زنا، وهي الآن تعيل نفسها وابنها كاكولزاري من خلال عملها محظية شرعية. وهناك جهان سلطان، الخادمة المعتلة التي ترافق جواهر من مترل زوجها، والشيخ محمود قواد جواهر، وبلقيس مالكة البيت والزوجة المحبطة جنسيـــًا، لمدمن الأفيون، وأحمد آغا وهو مدرس فقير يريد أن يصبح كاتبـــًا لقصص حياة جواهر وجهان سلطان. وبحسب م ر خانون پـــرْور:

> **ربما كانت قصة «الحجر الصبور» صورة مصغرة عن نتاج جوباك الأدبي كله. ذلك أن نتاجه هو موزاييك تخييلي يجمع فيه كل عناصر أعماله الأولى التي وسمته كاتباً متميزًا في إيران، وعلى وجه الخصوص اختياره لشخصيات تعيش حياة وضيعة، واستخدامه للعامية، وموضوعاته ونظرته إلى العالم وعنايته بالجوانب الشكلية من النثر[64].**

إن أحد الموضوعات الرئيسة في قصة «الحجر الصبور» هو الاقتلاع والتغريب والإحساس بالوحدة[65]. يشعر أحمد آغا وكأنما قذف به في الفضاء. لقد انقطع عن التاريخ، والفن، والتقاليد. على المستوى الأول يعد هذا مشكلة وجودية عامة؛ يتأمل أحمد: «أتصور ومنذ بداية الحياة كان الإنسان دائم الخشية من الوحدة. وها أنذا وحيد أيضـاً»[66]. يريد أحمد آغا أن يجد معنى في الحياة كما يريد أن يسبر أعماق الأشياء. يجيبه بديله، العنكبوت السيد مالوك (آقا ملوك): «لا يمكن أن تجد أعماق هذه الأشياء. فالحياة معاناة وعذابات، ارتحال وفراق. وليس للألم البشري حدود. الجميع ينتظرون الموت وأيديهم في حجورهم. اذهب واقرأ الخيّام. هذا الشخص المخلوق الوحيد الذي وجد حلولاً للأمور جميعها»[67].

أما على المستوى الآخر، فإننا نجد مشكلة محددة على الصعيدين الثقافي والتاريخي، يواجهها أحمد آغا بوصفه إيرانيـاً. فهو يريد أن يكتب، ليحل مشكلاته، ولكن:

> **كيف لي أن أعرف أن كتاباتي لن تدفن معي تحت الحجارة؟. كم من الأشياء دفنت في الأرض مذ بدأت الحياة؟. كم من الكتابات طمست. كم منها أحرق ودمر على أيدي العرب والمغول؟. أين الكتابات الساسانية؟. أين كتاب روذكي كليلة ودمنة؟. أين أعمال البيهقي؟. وأين مئات الأشياء الأخرى التي لا نعرف حتى اسمها؟. أسألك، ألا يملك هذا البلد شيئا؟. ألم يأت الأخمينيون والبارثيون والساسانيون من أرحام النساء؟. ليس من كتب، ولا فن، ولا**

اقتصاد، ولا دين، ولا جيش ولا قصص ولا شعر ولا أبنية، لا شيء؟. أين كل هذا؟. من دمر كل شيء؟. أولاد الزنا!. لم يأتنا العرب بأي شيء. لقد دمرو كل ما كان لنا. إلى الجحيم. ربما لم نكن نستحق أي شيء منه[68].

بحسب وجهة النظر هذه، إن إخضاع العرب المسلمين لإيران هو أصل الأسباب في الهم و التغريب الاجتماعي والفردي؛ فالعرب دمروا الحضارة الإيرانية العظيمة و لم يستطيعوا استبدالها، ومنذ ذلك الحين عانى الإيرانيون على الصعيدين الفردي والاجتماعي لأن شيئًا لم يبق لهم بوصفهم إيرانيين. لا تاريخ ولا فن ولا ثقافة ولا تقاليد تخصهم وينتمون إليها. ولا حتى كتابة والتي توفر حلاً وجوديـــاً واجتماعيـــاً عند الأزمات. يريد أحمد آغا أن يسرد قصة حياة جواهر، لكن ليس هناك من تقليد أدبي فارسي يتبع المنهج الواقعي. وإذا كانت الحقيقة بشعة، فلا يمكن أن تكتب. ومرة أخرى، تقع مسؤولية هذا كله على العرب واللغة العربية، وتأثيرهما في اللغة والأدب الفارسيين:

بالفعل أحب أدب العرب . . ولكن واحسرتاه، فالجماهير جاهلة، أو أنهم، ولكي يلقوا بظلال النور على اللغة الفارسية ويعطوها جرعات من القوة، لم يجدوا سبيلاً إلا في استبدال الكلمات الفارسية المدعية وبيانها بكلمات عربية، وفي الواقع علينا أن نجاهد بأقصى ما نستطيع كي نستبدل بيان الفارسية وكلماتها ببيان العربية وكلماتها. نعم من المؤكد أنني آذيت أسماعكم. لقد أعدت هذه الكلمات لتكون رسالة حب وليست بحثـــاً في البراعة الفنية للغة العربية وتفوق اللسان العربي على اللغة الفارسية. إنني أعبد اللغة العربية . . كنت أتحدث عن كتابات ابن أبي الكاذب. في هذا الكتاب قرأت قصة من قصصه نلخص إحداها بالكلمات التالية: في اليمن مزق شاب نوبي كبد زوج محبوبته بخنجره. إنها قصة حب امتزجت بالسيكولوجيا. وأنتم تعرفون يا أحبائي مدى أهمية السيكولوجيا. لكنكم لا تعرفون بأي تفكير طاهر وانضباط كتبت هذه القصة، كل هذا تبقى قصة حب رقيقة، وذلك المثقف الذي دونها لم ينحرف ولو بمثقال ذرة عن

> **الطريق القويم. ومع أن كل الأشياء فيها مؤكدة، وما بين السطور واضح وجلي، فليس من إشارة بالاسم للقبلات وذلك الفعل الفاحش، وتلك الكلمات البغيضة والكريهة والمدعية والاستعارات والأوهام التي باتت ميزة للغة الفارسية المشوهة. باختصار، هذا الشاب العاشق، وفي الليل، وبينما كانت محبوبته نائمة مع زوجها في السرير يقتل زوجها بالخنجر، وفي السرير ذاته الذي تحول إلى بركة دم صغيرة، يمارس الجنس مع محبوبته[69].**

تكمن شكوى أحمد آغا في أن اللغة الفارسية عربت وجُمِّلت إلى درجة الكذب والزيف؛ فالعناصر العربية قد «شوهت» اللغة الفارسية، وفرضت التقاليد الأدبية العربية على اللغة الفارسية لخلق تقليد أدبي ملؤه النفاق يقتضي بأن تكتب الحقيقة البشعة بوصفها كذبة جميلة. إن النزعة العنصرية في هذا المقطع لافتة: فهنا نجد عربيـــاً يكتب بلغة عربية رشيقة عن رجل نوبي متعطش للدماء وعن محبوبته اليمنية الفاسقة ليقدمهما إلى جمهور عربي من الواضح أنه يشاركه ميلاً نحو الدماء والفسق والنفاق. وهكذا يتم تقديم العرب منافقين متعطشين للدماء، في الوقت الذي يكشف فيه الكاتب عن قلقه من تمازج الأجناس بين يمنية سامية ونوبي أسود.

التاريخ موضوع هام في الرواية. ويعود أحمد آغا إليه مرارًا وتكرارًا بحثـــاً عن إجابة لورطته. في خضم الارتباك الذي يحيط به، يثبت نهاية ‹شاهنامة› الفردوسي حيث رستم فرخ زاد يتنبأ بهزيمة الفرس الساسانيين على أيدي العرب المسلمين ويحزن على المستقبل حيث سيزدهر العرب، وتسود «روح الشر» أهريمن الكاذبة:

> **عندما يصبح المنبر ندًا للعرش**
> **لن يكون هناك من أسماء سوى عمر وأبي بكر**
> **وكل جهودنا ستكون قد باءت بالإخفاق**
> **ولن تنال مملكتنا غير الجديرة:**

لا عرشـــًا ولا تاجـــًا ولن تبقى هناك مدينة
فتحكي النجوم أن لا رابح سوى العرب

سيرمى بالشرف والحقيقة
وسيحل النفاق والوضاعة

وسيترجل المحاربون الأشداء من على ركوهم
ويركب التافهون والمتبجحون
وستقطع جذور الفرسان النبلاء
وسيصبح العرق الخارق عقيمـــًا

وسيولي الإيمان والولاء إلى غير رجعة
وسيتشبث اللسان والروح بالكراهية

من الفرس والعرب والأتراك سيظهر
عرق ممتزج وشاذ –
ولن يبقى تركي ولا عربي و لا كريم النسب
وستصبح الأفكار مثل الدمى

يوم الشيطان هذا لابد آت.
عندما سيخلق سقوطنا عجلة الحياة التي تدور[70].

ما جلبه العرب إلى إيران هو بالطبع الإسلام، والدين هو ثيمة هامة أخرى في الرواية. فجوباك يرى الإسلام أداة اضطهاد، خصوصـــًا تجاه المرأة. في رواية ‹الحجر الصبور› يدين جوباك تعدد الزوجات، وحقوق الزوج غير المحدودة في الطلاق وزواج المتعة.

لقد تزوجت جواهر من الحاج إسماعيل عندما كانت في الثانية عشرة من عمرها، وحملت بابنه الوحيد كاكولزاري. على أي حال غارت زوجاته الأخريات، واتهمنها بالزنا. واقتنع الحاج إسماعيل بأن ولده كان ابن زنى

عندما بدأ أنف الصبي يترف في مزار شاه جراغ (مشهد شاه جراغ)، ما جعله يطرد زوجته وابنه خارج المترل، ومعهما جهان سلطان الخادمة التي رمى بها من على الأدراج كاسرًا ظهرها. إن أحدًا لن يصدق جواهر أو جهان سلطان التي أصرت على قولها إن أحد القرويين من بين الحشود ضرب الصبي في وجهه أثناء زيارتهم للمشهد.

مجبرة على أن تعيل نفسها، تحولت جواهر إلى عاهرة شرعية. قوادها الشيخ محمود الذي حصل على تفويض شرعي منها ليجعل منها محظيته الرسمية. يطلب منه أحمد آغا أن يعرف له «التشريع بالموافقة» الوسيلة التي جعلت من خلالها خدماتها الجنسية شرعية:

> **كنت أعرف في قرارة نفسي أي قذارة هي هذه. أدركت أنه حتى في عالم وعاظه كان لا يزال خجلاً من الاعتراف أنه وفي القرن العشرين فإن هذا النوع من الشناعة والقذارة لا تزال شائعة. قال إن «'التشريع بالموافقة' هو أن يسمح شخص لشخص آخر بأن يضاجع محظيته الرقيقة وهذا الأمر يخص فرقة الاثني عشرية الناجية، وهكذا ففي اللحظة التي يقول فيها المالك إنه يسمح بفعل المضاجعة، يصبح هذا الفعل شرعيـــاً والفترة الفاصلة ليست شرطـــاً ضروريـــاً. وحالما تباع المحظية وتمتلك، أو حالما تعطى الموافقة بالمضاجعة تصبح شرعية له، حتى لو كانت تلك فاسقة أو ابنة حرام». صعدت الحرارة إلى رأسي، أردت أن أبصق في وجهه، لكن أهو من يجب أن يلام؟[71].**

يقول أحمد آغا للشيخ محمود: «بيني وبينك، ما هذا، أوتحول هذه المرأة المسكينة إلى رأس مال؟. فأنت تؤجرها للجميع، ولما هب ودب مثل إبريق مرحاض خارجي، ومن ثم وببعض الجمل العربية، تظن بأنك تجعل من هذا كله شرعيا؟»[72].

فيما بعد وعندما دعا جواهر لتأتي إليه، يقول لها: «إذا كنت عالقة بهذا العهر القانوني، فاذهبي إلى الشيخ محمود. لست مضطرًا لأن أعطي الحياة إلى ذكر جمل يئن»[73]. بالطبع فإن إطلاق صفة «ذكر جمل يئن» على

العربي، مشبع بالنزعة العنصرية، ولا يحتاج إلى مزيد من التعليق. إن ما يجده أحمد آغا بغيض ليس فقط أن ذلك النوع من المعاشرة غير الشرعية مصادق عليه دينيـــاً، ولكن «أيضـــاً افتراضه بأنه عمل جيد ويجلب ثوابـــاً لها أيضـــاً»[74].

يتذكر أحمد آغا عندما كان في سن كاكولزاري تقريبـــاً، كيف طلق أبوه أمه، بعد أن أنجبت له سبعة أطفال، وكيف تزوج من امرأة ثانية، فتاة في الرابعة عشرة من عمرها في أثناء رحلته إلى شيراز. تأذت أمه وفقدت صوابها. فقد أجبر خاله أمه وأطفالها على أن يناموا في غرفة المخزن، ويستهلك لهم ممتلكاهم ويستخدموا قسرًا. عندما يعود والده يصبح كالغريب بنظر ولده. ويقول لزوجته السابقة إنهم أجبروه على أن يتخذ زوجة أخرى، وبأن هذا الطلاق هو طلقة واحدة، ويستطيع أن يردها إلى عصمته من جديد[75].

ينتقد جوباك القسوة والمظالم التي يصبها على النساء أولئك الرجال الذين يسمون أنفسهم مسلمين. على أي حال فإن شجبه معاملة النساء بهذه الطريقة لا يميز بين تعاليم الإسلام واجتهادات المجتمع الإيراني وممارساته. جوباك ينحي باللائمة على الإسلام، وعلى العرب الذين جلبوا الإسلام إلى إيران.

إن قاتل جواهر هو طبيب هندي «ذو اسم غريب عجيب، الدكتور سيد فاكيلي صاحب سيف القلم. مظهره يبدو مضحكـــاً وسخيفـــاً. فهو نحيل بعجز ضخم ورقبة قصيرة وشعر أسود سميك دهني مسفوع في أعلى رأسه»[76]. سيف القلم هذا هو مثال آخر على تمازج الأجناس، ربما كان هذا تحقيقا لنبوءة رستم فروغ زاده: «من الفرس والعرب والأتراك سيظهر عرق ممتزج وغريب جدًا»[77].

يصف سيف القلم نفسه:

> **أنا غريب هنا. أعرف الفارسية أكثر مما يعرفون، لكن هذه اللكنة الهندية الكريهة تجعل مني محط سخريتهم. فأنا قصير القامة، وقبيح.**

لقد جعل مرض السل وجهي يشبه وجوه الموتى. وأنا مفلس، ولا أحد يعيرني انتباها. أنا وحيد وحيد[78].

إنه معزول ومغرب حتى أكثر من أحمد آغا، إضافة إلى أنه مخبل. فهو يخطط للتخلص من عالم الفقر والرذيلة، والمرض بقتل كل العاهرات بسم السيانيد. في عالم الفوضى والاضطراب في الرواية، يعد هذا المجنون الآتي من الهند مسلمـــاً حريصـــاً:

اغفر لنا يا الله. يا سيدي فأنا لست زانيـــاً. ولم أ مارس الجنس معها، لا أعرف فيما إذا كانت موشومة على بطنها: أطلب من الله الذي خلقني أن يغفر لي، وإليه نعود. فأنا ياسيدي مسلم من طائفة الشيعة الاثني عشرية. لقد حملت سيفي من أجل الإسلام، وأنا فخور بأن أقول إنني لم أفوت يومـــاً صلاة ولا صيامـــاً[79].

إنه قادر أيضـــاً على أن يعرف تمامـــاً مهنة جواهر:

ليس ثمة من فرق، السيدة ليكا كانت تجلب لي النساء وتأخذ ثلاثة قرانات لكلٍ تومان. وجلب لي الشيخ محمود هذه المرأة، وأخذ المبلغ ذاته تقريبـــاً، وقال إنه يعمل في هذه التجارة. وأنا عدو مرض السيلان والسفلس. ولا فرق بين زوجة مؤقتة ومومس[80].

إن أكثر شخصيات الحكاية احترامـــاً هي جهان سلطان الخادمة التي تقبع مشلولة في الاسطبل وتتغوط على نفسها من دون أن تجد من يرعاها. يحدث أحمد آغا نفسه: «تبدو وكأنها لم تعد تنتمي إلى الكائنات الحية. لكنها لاتزال متشبثة بالحياة. ولايزال قلبها ينبض بالحب. فهي تحب جواهر وكاكولزاري. حتى مع نصف جسدها الذي يتآكل بفعل اليرقات، فهي تقلق عندما يجوع الصبي كاكولزاري»[81].

إنها تقية ورعة وتؤمن بعدالة الله، ومع ذلك وعندما تموت، فهي تموت خائفة وفي حالة من الهذيان:

جاء منكر ونكير إلى القبر بعصا من نار. أرجوكما أنا مسلمة. انتظرا، سأقول كل شيء الآن. إنه على رأس لساني. سأقول كل شيء الآن. إنه بالعربية لقد نسيته. حسن انتظرا سأتكلم. سمعت ذلك آلاف المرات من الواعظ من على المنبر. انتظرا حتى أسأل يرقاني. يا أيتها اليرقات، كرامة لله، اسرعن أجبن منكر ونكير. اسرعي، وقولي وصاياك، قبل أن نفتح رأسك بعصا النار هذه[82].

جهان سلطان مسلمة صالحة فهي تحافظ على صلواتها، حتى في حالتها المزرية تلك، لكن جوباك لن يسمح لها بأن تتذكر الوصايا، لأنها باللغة العربية، وهي وصايا "أجنبية" على اعتبار أن جهان سلطان إيرانية.

على أي حال ليس الإسلام هو السبب الوحيد لعزلة أحمد وغربته أو للبؤس الذي يحيط به. فأحمد لا يجد الأجوبة في التاريخ الفارسي ولا في دينهم، أي: الزرادشتية، ويبطئ في تفكيك كليهما. وهكذا وفي أثناء ممارسته الجنس مع بلقيس يقول لها:

أيتها المسكينة، لو أنك ولدت في جزيرة العرب لكانوا دفنوك حية، لأن المرأة هناك لا تساوي ناقة جرباء. ولا تنسي أبدًا أنه وفي اليوم ذاته وفي العصر ذاته كان من ملوك هذا البلد امرأتان: بوران دخت، وآزرميدخت(36)، وهنا ليس من أحد وأد بناته أحياء[83].

للوهلة الأولى، تبدو هذه نزعة عصبية إيرانية، تعود إلى الوراء إلى العصر الذهبي السابق على الإسلام، وهي نزعة شوفينية معادية للعرب. لكن هناك مستوى من السخرية أيضـًـا هنا، عندما يقول هذا الكلام لبلقيس البائسة الزوجة المسكينة اليائسة لعاجز مدمن الأفيون. بالنسبة إليها كلامه لا يعني شيئًا.

فيما بعد يعيد أحمد آغا خلق مشهد من حياة يعقوب الليث، مؤسس الحقبة الصفوية والذي حكم في إيران الشرقية خلال القرن التاسع للميلاد، والذي تحدى حكم الخليفة في بغداد. يصل رسول الخليفة ومعه رسالة تقول

إنه إذا كف عن القتال فسيسمح له بأن يبقى أميرًا على خراسان وسيستان وكرمان. يرفض يعقوب الليث هذا العرض ويغادر الرسول عائدًا إلى الخليفة.

الرسول «عربي طويل قوي البنية. كان يرتدي ملابس من الحرير الأحمر مطرزة بالذهب، مجردًا من السلاح». يقول له يعقوب: «عندما وطئتم هذه الأرض، كنتم متسولين عراة وعقب أقدامكم عارية لم تعرف الأحذية يومــًا، كانت غليظة مثل حوافر الجمال العربية. لكنكم الآن وبفضل إحسان الناس في فارس، غدوتم تتنعمون بالذهب والحرير الساطع». عندما يغادر الرسول يسأل أحد رفاق يعقوب: «هل رأيت بأي زينة غالية زيَّن آكل الجرذان الوضيع هذا نفسه؟». أشار يعقوب إلى العرب بقوله: «إنهم عرب أحط من الكلاب»[84].

ومرة أخرى، تبرز النزعة القومية المعادية للعرب، لكن هناك مستوى ساخر آخر من المعنى: فيعقوب يعاني آلام القولون، لكنه يرفض الحقن، بما أنها أمر مهين، وهناك واحد من رفاقه اسمه (أزهر خر/ = أزهر الحمار). إن نسخة أحمد آغا من حكاية أنو شروان العادل هي أكثر عبثية، مع جرس العدالة الذي ينكشف بوصفه مخبأ وحيدا للحيوانات، وهو بالتالي لا يستطيع أن يقرع، وبالتالي يسود الظلم البلاد هناك[85]. ويمضي أحمد أغا بعيدًا لدرجة مساواته الزرادشتية بالإسلام:

> **في ذلك اليوم وذلك العصر كان البشر أغبياء لا أكثر، كانوا يعبدون النار. لكن سيف الإسلام أخرج النار من جحورهم الملحدة. ولو كان سيف حيدر(37) المتهور ذو النصلين مكان الحجر الأسود، لكنا أنا وأنت نعبد النار أيضــًا[86].**

ومع ذلك يكره أحمد أغا الله الذي لقنوه إياه. وبينما هو يفكر في حياة جواهر، يعرف ذلك الإله، إله الإسلام:

> **ولأي شيء تنفع هذه المرأة أيضــًا؟. فهي دائمــًا عاجزة!. منذ اليوم الذي عرفت فيه تمييز يمينها من شمالها، ألفت في داخلها وحشــًا يراقبها باستمرار، كله عيون، وهي، شأن المتسول، وعيناها مسمرتان**

> **على يده وكلها رجاء أن يغفر لها آثاما لم ترتكبها. وحش يعذب إنساناً بفظاعة ويقلي لحم جسده ليحوله إلى رقائق شبيهة برقائق البطاطا في نيران جهنم الدبقة. وإذا أحس بأن هذا الإنسان أحب ذلك، فلسوف يغفر له ويمنحه الخلاص. ولكن حتى يغفر له يجب أن يدفع. والدفع هنا هو البكاء والأنين والآهات، وجلد الذات على الصدر وعلى الظهر بالسلاسل. وهناك الرايات والمسرحية العاطفية، وتعذيب الذات. إن ذاك الوحش عدو الفرح والضحك والرقص. وهو يكره فن الرسم، والنحت والغناء والموسيقى. لسوف يلعنك إذا صنعت تمثالاً من الآجر، لأنك لن تستطيع أن تنفخ فيه الحياة في يوم البعث. إنه يراقبك، وكله عيون، ولا يستطيع أن يخفي المرء عنه شيئاً[87].**

أما آخر حلقة في الرواية، أسطورة الخلق، فهي الإجابة عن سؤال أحمد أغا: «ما أصل هذا كله؟».

> **حدث مرة أن كان هناك إله (زروان) هو الزمن والقدر، خلق العالم، ونشر فيه العديد من المخلوقات من أجل الرياضة فقط. لواحد من هذه المخلوقات، واسمه ماشيا، منح قوة التفكير التي أصبحت مصدرًا لسخط ماشيا واستيائه. ولإحساسه بوحدته، وكجزء من المكيدة ضد زروان استفاد أهريمن الكاذب مساعد زروان، من استياء ماشيا، فخلق له وليفاً ومع بعضهما دمرا الرب المتوحش. ومنذ ذلك الحين بات أهريمن الكاذب هو من يحكم العالم[88].**

تمزج أسطورة الخلق عند أحمد آغا عناصر من الزرادشتية ومن الإرث الإسلامي واليهودي والمسيحي وتقلب العديد منها رأسا على عقب[89]. وهكذا فإن أهريمن الكاذب، إن هو إلا جنية جميلة، بينما زروان خالق الخير، بشع ومتوحش:

> **زروان وحش هائل ومرعب بجسد مبقع، وقرنين وسخين صدئين معقوفين، وعينين ناريتين. جناحاه وسخان علقا من كتفيه وذيل كذيل ثور يتدلى من العرش. وتبرز أنيابه الشبيهة بأنياب الخنازير من بين شفتيه. تبدو عليه الفظاظة، بقلب حاقد لدود ويتحدث بلكنة عبرية ثقيلة[90].**

وإذا كان هناك من سؤال يتعلق بهوية زروان ومن هو، فإن جوباك يجيب، عندما يقول زروان لماشياني: «أظن أنه وعندما بدأ أهريمن بصنعك فهي لم تتوسل العون من الله. ما أنت سوى مهذار»[91]. في أسطورة الخلق عند جوباك، صار زروان هو الله، بهوية ساميَّة جلية. يقيم جوباك صلة ساميَّة بين الإسلام واليهودية، صلة بمصطلحات التصنيف العرقي، وزروان الذي تحول إلى الساميَّة بات متوحشـــاً وبشعـــاً.

إن حادث أسطورة الخلق تعكس إجابة السيد – مالوك، الذي قدمه في بداية الرواية، بأن هناك إجابتين أولاهما أن الحياة بالفعل لا معنى لها: «لا يمكن أن نجد قرارًا لهذا كله. فالحياة كلها عذاب ومعاناة، وسفر وانفصال، وأحزان البشر لا نهاية لها». إن الدين لا يقدم إجابة، لكن أيضـــاً المستقبل من دون إله لا يقدم هو الآخر إجابة، كما تريد النهاية الغامضة والمشؤومة للأسطورة أن تقول. يرفض جوباك الإسلام بوصفه دينـــاً، تمامـــاً كما يرفض الزرادشتية. وهو يرفض النزعة الشوفينية الإيرانية أيضـــاً. إن اليأس الوجودي يخبر الذات بأكثر من مفهومي الإيْرَنَة والعربية. رغم ذلك يخلق جوباك شخصيات تكشف عن تفكير عنصري، وعن صوت غربي معاد للساميَّة. هناك مستوى من عواطف معادية للساميَّة تتخلل رواية ‹الحجر الصبور›، مستوى ساخر من المعنى لا يمكن للآخر أن ينفيه. إن شخصيات جوباك ترى الآخر العربي منافقـــاً، دميمـــاً ومتوحشـــاً، والذات الإيرانية، هزمها وخربها النفاق السامي في هيئة الإسلام، ويبدو أن جوباك لا يحمل سوى قليل من الأمل لكليهما.

2/ 4) مهدي أخوان ساليس (1928-1990)

شأن هدايت، يحتقر الشاعر مهدي العرب ويندب رحيل ثقافة إيران وعظمتها لفترة ماقبل الإسلام. ولد مهدي في مشهد، في مقاطعة خراسان،

وهو يزعم أن مكان ولادته الحقيقي هو مدينة توس قرب مشهد التي كانت قائمة قبل الإسلام، وليست مدينة مشهد المسلمة: «أنا من توس(38)، ومن المتعصبين لزرادشت، لست عربيــاً ولا تركيــاً ولا أيــاً من هذا»[92]. قصيدتان من أكثر قصائده شهرة ‹نهاية الشاهنامة، 1959/ پــايان شاهنامة› و‹رأيت شوشة، 1972›(39) تتأملان عظمة ماضي إيران ودمارها الحاضر، والحاجة إلى مصالحة مع ذلك التاريخ، ومع الإحساس الراهن «انعدام الجذور» و«الحياة، كما هي، بعد أن ولى الزمن الماضي»[93].

تشير ‹نهاية الشاهنامة›[94] إلى ملحمة الفردوسي التي تتحدث عن الملوك والأبطال الإيرانيين الأسطوريين، الذين يقضى عليهم قضاءً تامــاً بقدوم العرب المسلمين إلى إيران. في القصيدة نجد «أن القيثارة المكسورة تخلو من الحياة» تغني عظمة إيران الماضية:

نحن
المنتصرين على حصون التاريخ المجيدة
شهود على مدن العصر الرائعة

وتحلم القيثارة بالماضي:
ترى نفسها في بلاط الشمس المضيء
مثل جمال فريد، مثل محبوبة لزرادشت
أو مثل جنية مغناجة ثملة بالنصر
في مروج ساطعة نقية تسبح في ضوء القمر

لكن هذا كله ينتهي بمجيء العرب المسلمين. وبدل الضوء النقي للشمس والقمر، ترى القيثارة دين الإسلام بصفته:

أنوارا كاذبة –
قافلة من عشاق موتى في مستنقع –
على حاجب المحراب المقدس

أما الآن فيعيش الإيرانيون في:

عصر مجنون من إيمان كاذب
بليال ساطعة كالنهار
أيامه المقفرة الكئيبة مثل الليالي في أعماق حكايات الجن
. . هذا العصر الهائج المائج بإيمان شيطاني
عصر بوجه خسيس
تجاوز مدار القمر
لكنه يبقى بعيدًا عن محور الشمس.

إن ضوء الإسلام الكاذب استبدل بنور زرادشت الصالح، وبعتمة وضوء القرن العشرين الفاسد والآن:

نحن فاتحي المدن ذهبنا مع الريح
بصوت خافت لا يخرج من الصدور
نروي الحكايات المنسية

توحي القصيدة بأنه من منظور الإيرانيين على الأقل، فإن نهاية الشاهنامة، ونهاية الثقافة الإيرانية الزرادشتية مع هزيمة إيران الساسانية ومجيء الإسلام كل هذا صدر الخراب واليأس. لكن القصيدة لا توحي باليأس الكلي: فهناك أمل في نبرة المتحدث يقول للقيثارة «غيري من اللحن»[95]. وعلاوة على ذلك، هناك حل كامنٍ في النظرة إلى التاريخ يعرضها أخوان: إذا كان الماضي مجيدًا، والحاضر مريعـــًا، حينئذ ربما يتعين على المرء أن يعود إلى الماضي.

وفي سياق العمل هذا الذي يقترحه أخوان في القصيدة الأخيرة ‹رأيت شوشة›[96]. فإن خراب المدينة الأخيمنية يستدعي إلى ذهن المتحدث عظمة إيران السابقة:

هذه الصورة القاتمة الغابرة وروعة إيران العريقة، بيرسيبوليس أخرى، سقف إيران الشاهق في الشرق.

---

* مدينة مدمرة تقع شمالي شرقي شيراز في إيران الحالية. شيدها داريوش العظيم في القرن السادس قبل الميلاد بوصفها عاصمة للدولة الفارسية دمرها الأسكندر العظيم. المترجم

ومن ثم همسهس الريح بين الأطلال، وتخاطب الأجيال الحالية:

دمروني، أو اجعلوا مني أرضا وغبار.
اكنسوني، أو أعيدوا بنائي يا أيها الجيل الهزيل، آه . .

من الواضح أن أخوان يرى حقبة ماقبل الإسلام بوصفها عصر إيران الذهبي، ويقترح العودة إلى ثقافة ماقبل الإسلام الزرادشتية والتي نهضت بهذه العظمة في الماضي والتي من المفترض أن تفعل ذلك مرة أخرى في الحاضر.

ويوضح أخوان وجهات نظر أكثر في مكان آخر، ولا سيما في خاتمة قصيدة ‹من هذا الأفستا*، 1965›. وبحسب سرور سرودي فإن «أميد اليوم هو مناصر صريح لوجهة النظر التي تلقي باللوم على الأجانب، وعلى العرب خصوصـــاً، لورطة إيران الراهنة، ويقترح إحياء للعناصر الإيرانية النقية وللإرث الإيراني لماقبل الإسلام وتأكيدها»[97].

الحل عند أخوان هو إحياء الإرث الهندوإيراني لماقبل الإسلام، الذي يتكيف مع متطلبات الحاضر وعلى وجه الخصوص الدين الزرادشتي الجديد الذي يضم علاوة على زرادشت، المصلحين الساسانيين الهراطقة من أمثال ماني، ومزدك وبوذا أيضـــاً[98]. إن وجهة نظر أخوان حيال العالم «نظرة سوداء وبيضاء بمعنى المبدأ الثنائي الزرادشتي للنور والعتمة الذي يمثله أهورامزدا وأهريمن. إن كل ما يقترن بإيران القديمة والثقافة الإيرانية هو طاهر نقي متألق وجميل، بينما تبقى العناصر الأجنبية، والعربي منها على وجه الخصوص، غير نقية ومدمرة»[99]. وبالفعل وبحسب أخوان فإن العرب شياطين، حرفيـــاً: «أهريمن» قوة الظلام والشر:

رغم الفساد الأوربي في أيامنا هذه
والذي يلعب آلاف الخدع، والذي يقوم بغزوات متكررة
فإن قذارة العرب وعارهم أكثر بشاعة

---

* الكتاب المقدس عند الزرادشتيين. المترجم

والأكثر تدميرًا هو هذا البلاء القديم
مهما كثر مديحه ومهما كان خيرًا وجميلاً
مهما كان نقيــًا وصوت الحق
هذا الشيطان [العربي] القديم قد غزا ولا يزال
قتل ودمر ولا يزال[100].

بحسب أخوان فإن العرب قد أفسدوا كل جانب من جوانب الحياة الإيرانية، من الدين، والأسطورة والمأثرة الشعبية إلى اللغة والأدب والتاريخ:

وبالفعل فإن المرء لا يتحدث عن مزدك الفاسق المنفلت من عقاله الذي قدمنا له العرب الكاذبون المجللون بالعار من خلال مؤرخيه ومداحه المتملقين، وليس زرادشت أو بوذا أو ماني الذين قدموا إلينا بشكل خاطئ عبر الكذب، لكننا نتحدث عن مزدك النبيل الحكيم صاحب العقل المشذب الذي نشد العدل والمساواة . .[101].

إن التقاليد العربية المشؤومة وعدوى التعريب الملوثة والفظيعة أفسدت شعرنا التقليدي ليس فقط على صعيد الشكل والبحر والوزن والمنظومة البيانية، لكن على صعيد معظم الأعمال الشعرية ورزحت لغتنا القومية (الفارسية) ومن أجل خلفيتها الأسطورية، تحت هيمنة الخرافات العربية [و]السامِيَّة [و]الإسلامية؛ (الأقواس أضافها المؤلف)[102].

وفي الواقع فإن أخوان يرى أن دور الشاعر الحداثي يحوز أهمية تاريخية وثقافية كبيرة:

معظم أشكال شعرنا أيضــًا مستقاة من العرب، على سبيل المثال القصيدة. والقطعة وما إلى ذلك. رغم أنه وفي هذا يمكن أن نجد وبشكل طبيعي بعض الفروق، لكنٍ في شعرنا الجديد اقتربنا من الأشكال الفطرية الحرة خصوصــًا الأشكال في فترة ماقبل الإسلام[103](40).

ومن الجدير ذكره أن نزاع أخوان هو مع «المآثر الشعبية الإسلامية والعربية والسامِيَّة» (التأكيد من المؤلف)[104]. وفي نقاشه للتأثيرات "غير الإيرانية" في

الأدب الفارسي التقليدي، يشير مرة أخرى إلى «القصص الساميَّة والعربية» وإلى «القصص الساميَّة والإسلامية»[105]. إن نزاعه ليس مع التأثير الإسلامي فقط ولكن مع التأثيرات الساميَّة أيضـًا، كما يوضح هذا بقوله:

> **لربما يخطر على بال أحدهم أن الأسطورة تبقى كذلك، ولا فرق إن كان مصدرها التوراة [العهد القديم] أو في الأناجيل أو في الأفيستا أو الخداي نامه/ خداى نامه؟ نعم هذا صحيح . .[ولكن] في أيامنا هذه وحتى نعوض عن إهمال الماضي، بإمكاننا أن ننصف عالَمـًا جليلاً من الجمال والسعادة . . ننصف عالَمـًا جليلا ورائعـًا ومنسيـًا، من إرث أسطوري لأسلافنا الآريين[106].**

وهكذا يضع أخوان «المآثر الإيرانية والآرية»[107]، «إرث أسلافنا الآريين» مقابل التأثيرات الساميَّة في الثقافة الإيرانية. وبقيامه بهذا فهو، مثل هدايت، يرى الإيرانيين والعرب عرقين مختلفين متغايرين، الأول منهما آري متفوق، والآخر سامي، وهو الأدنى، وهو ينحي باللوم على الغزاة العرب المسلمين لتدميرهم الهوية الزرادشتية الثقافية الحقة لإيران. من وجهة نظر أخوان فإن الذات الإيرانية كانت نقية، متألقة وجميلة، لكن أفسدها الآخر العربي، ذلك الشرير المزيف والمظلم.

2/ 5) نادر نادربور (1929 -)

لم يكن الشاعر نادر نادربور يريد القطيعة مع التقليد الأدبي الفارسي الكلاسيكي، بل أراد تحديثه، وتطوير أشكاله ومضامينه ليناسب الأزمنة الحديثة[108]. وفي الوقت الذي تم فيه الثناء على عنصري الخيال واللغة في شعره، فقد انتقد في الغالب حتى أواخر سبعينيات القرن المنصرم لغيابه عن خوض المشكلات السياسية والاجتماعية[109].على أي حال، القصائد التي كتبت بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران في ربيع عام (1979)، وعلى وجه الخصوص بعد هجرة نادربور اللاحقة إلى باريس في عام (1980)

حداثية في الشكل بمضامين اجتماعية وسياسية جلية، وهو تغيير فرضته معارضته للجمهورية الإسلامية في إيران. لم يكن نادربور ناشطـًا في الحركة ضد النظام البهلوي، وخلافـًا للعديد من المفكرين العلمانيين الذي جاؤوا ليدعموا الخميني «لم يكن ميالاً ولا للحظة لأن يدعم حركة الخميني لأنه كان مدركـًا ومنذ البداية، على حد تعبيره، شخصية الخميني الحقة»[110]. كان يؤمن بأن «ثورة الخميني سيكون لها عواقب دائمة وجوهرية وبالتأكيد سلبية على الثقافة الإيرانية»[111]. وبحسب مايكل هلمن:

> **كان لنادربور على نحو دائم مشاعر قوية حيال النزعة الشيعية ورجال الدين الشيعة، ناظرًا إلى التاريخ السياسي الإيراني الداخلي من بداية القرن بوصفه محاولة صائبة لتقليل تأثير رجال الدين الشيعة في المجتمع الإيراني. إن الإنجازات الخاصة للحركة الدستورية بين عامي (1905 و1922) كانت، من وجهة نظر نادربور، مضاعفة. فقد طورت الإحساس بالنزعة القومية وقدمت المدينة (laicite) إلى الحياة الإيرانية. يرى نادربور الإسلام الشيعي الاثني عشري بشكل عام بوصفه التجلي الأكثر خرافة والأكثر مكرًا، مع اقترانه بفترات ندب ورثاء وجلد الذات الطقسي وعبادة القديسين وما شابه ذلك. وما يخص تلك المسألة، ومن وجهة نظر نادربور فإن الشعب الإيراني في الأيام الأخيرة من الحقبة الساسانية (224–640) أساء فهم الإسلام عندما عده خلاصـًا من الاضطهاد الإمبراطوري ومن المشكلات الأخرى: التعطش لمجتمع المساواة والأخوة المزدكي. لقد تمت خديعة الإيرانيين عندما ظنوا أن الإسلام يمثل هذه القيم[112].**

يرفض نادربور الإسلام ليس من موقع بعض الكتاب الآخرين الوجودي[113] ولكن من موقع العصبي العلماني الذي يرى الإسلام بوصفه دينـًا غريبـًا ويعارض جوهر الثقافة والقيم الإيرانية الفارسية الحقة. لايرى نادربور الإسلام باعتباره معاديا للنزعة القومية الإيرانية الفارسية وللمدنية فحسب، بل هو يجادل أن هناك تناقضـًا بين «أنا إيراني وروحي الإسلام»:

إن الإسلام بالطبع، شأنه شأن كل دين، ليس له جنسية، ولا حدود، فهو عالمي يتجاوز كل الحدود كي يحقق رسالته، أو على الأقل يكمن طموحه في الشمولية. ومع ذلك، فإن الإسلام، أكثر من أي دين آخر يخص شعباً، الشعب العربي، وله أرض هي جزيرة العرب. إن نبيه وكتابه المقدس ولغته الطقسية يشهدون كلهم على ذلك الانتماء. إلاّ أن هذا الدين، رغم أمميته المعلنة، قد أصبح بالتالي واحداً من أرسخ الأعمدة المعادية للقومية العربية . فهو لا يعارض مطلقاً قوميات شعبه الكثيرة، المتباينة ظاهرياً والمتحدة بشكل عميق.

أما ما يخص إيران، فإن الوضع يختلف. إن الشعب الإيراني، بأصوله وديانته القديمة ولغته الهندو–أوربية، لم يكن ليعتنق الإسلام لو لم تنجح الأحداث التاريخية في أسر روحه وفتنها لأنه كان لهذا الشعب، هو أيضاً، وطنيته. إن تحليلاً معمقاً لتلك العناصر يقودنا إلى هذه النتيجة وهي أن الأدب الفارسي، منذ نهضته، بعد الفتح العربي وحتى يومنا الحاضر، ومع المظاهر الإسلامية، ليس إلاّ رمزًا من الصراع الدائم بين روح الدين والنفس الإيرانية. فالثورات المتتالية والمتناقضة، ليست إلاّ الصورة المقلوبة لوجه الميدالية الواحد: ألا وهو التكفير عن خطيئة.

يعكس شعر نادربور معارضته للإسلام بوصفه نقيضًا لمفهوم الإيرانية أيضاً.

في قصيدة ‹إعلان الربيع، 1978/ خطبه اى بهاري› يعيد نادربور صياغة الخيال اليهودي والمسيحي والإسلامي التقليديين ليفرغه من ذلك المعنى ويحوله إلى فكرة النيروز الفارسية الثقافية، بداية العام الجديد في الربيع. إن الربيع، وليس عيسى هو "المسيح المنتظر":

والذي يده المعجزة
جعلت من الكائنات الحية الغيورة من حياة النباتات الميتة
التي تشفي الشجيرات المريضة الهزيلة
والتي جددت الشجرة القديمة الراسخة . .

والربيع "نبي الفصول" أيضـــًا "البشير العذب لجبل سيناء" الذي يحل محل نبي الله موسى:

أنت يا من وبنسمة يمكن أن تشعل البرتقال
وتجعله ينمو من الأغصان الخضراء
وبأمر من فريق يثق بك
تشطر قلب موجات الليل اللازوردية
وبهذا يمكن أن تقود هجرة قبيلة الشمس.

نجد هنا الخيال إيجابيـــًا، مع "قبيلة الشمس" التي تشير إلى الإيرانيين بوصفهم شعبـــًا يتبعون التقويم الشمسي التقليدي؛ إنه خيال يتكرر في قصائد أخرى، ولو بشكل أقل فرحـــًا.

ولئلا يخدع القارئ بالحياد الذي يبدو للخيال الديني الذي تحول في ‹إعلان الربيع› توضح قصيدة نادربور ‹قُم، 1954 / قُم›(41) هذه المشاعر السلبية حيال الإسلام. ففيها يصور المدينة التي هي مركز إيران الشيعية الديني، مدينة صحراء راكدة فاسدة لا حياة فيها:

آلاف النساء
آلاف الرجال
نساء بحجاب
رجال بعباءات
قبة ذهبية واحدة
بطيور اللقلق الهرمة
وحديقة لا فرح فيها
بأشجار تتناثر هنا وهناك
تخلو من الضحكات
صامتة
وبركة نصف ممتلئة في الساحة
بماء مخضوضر
وبقرات عجايز

وعلى كومات من الصخور
حشود من المتسولين
في كل خطوة من الطريق
ترى عمامات بيضاء
ووجوه سوداء[116]

إن (قُم) معادية للإسلام من دون أن تكون معادية للعرب، فالمشاعر المعادية للإسلام ليس بالضرورة معادية للعرب. لكن مشاعر نادربور الكارهة ليست موجهة ضد الإسلام فقط، ولكن موجهة ضد العرب أيضــاً. ففي قصيدة ‹العشاء الأخير، 1978/ شامِ باز بسين› قبل تأسيس الجمهورية الإسلامية، تستحضر صورة العرب عند نادربور الجهل العربي لفترة ماقبل الإسلام:

مثل العرب الذين يطوفون في الصحراء
نحفر قبور الفتيات الفاضلات
في صحراء الجهل والجنون المالحة[117]

في قصائد كتبت بعد تأسيس الجمهورية الإسلامية يصبح العداء المدرك بين الإيرانية الفارسية والإسلام العربي واضحــاً وجليــاً أكثر. ففي قصيدة ‹شروق من الغرب، 1982/ طلوع از مغرب› تكون إيران «مسقط رأس الحب والشمس الميثرايكية*»، وهي «معرض نار زرادشت» و«مملكة من دون غسق» و«عش العنقاء العريق» حيث هي الآن:

بعد فجر الدماء القانية، غاب ضياء الشمس
وأطل شعاع القمر الأحمر من أفق شرقي
على الوجوه المحروقة
يحاكي الشمس الضائعة[118]

* ديانة فارسية قديمة عبد أتباعها الإله ميثرا. شاعت هذه الديانة بين أفراد الجيش الروماني في أواخر أيام الامبراطورية الرومانية. ومازالت آثار معابدهم في إيطالية حتى اليوم. المترجم

هنا الثقافة القمرية للإسلام العربي اجتاحت حضارة الشمس الإيرانية وأسقطتها، وغسلت بالدم كل شيء.

تتكرر الصورة ذاتها عن العرب بوصفهم وحوشـــاً، غرباء متطفلين دمروا الحضارة الإيرانية التقليدية، في قصيدة ‹هنا وهناك، 1986/ اينجا وآنجا› لكن العتمة هنا شاملة، حتى القمر اختفى:

من البعيد أرى أرضي وقد أشبعت بالدماء
وموت الشمس في سمائها
هناك، بعد هجرة الربيع
وتحليق القمر
لم يبق سوى شتاء وعتمة لا حدود لها
هناك وإذا لم يكن هناك من أنباء
من بئر الحيوانات
في عتمته إمارات على عادات بهيمية
الوهج الذي يشتعل في عيون الرجال
أكثر ضراوة من وميض النظرات عند الحيوانات
هناك عرق طحاني التاريخ
جلل وجهه بعار الدمار
هناك ينتصر عمر دائمـــاً(42)
على يزدجرد المنحوس
هناك، ألفية الصحراء الضارية عديمة الرحمة
ثملت بارتشاف الدماء
ومن يأتي باسم الشمس على شفتيه
إن هو سوى متعبد للنار في عيون هؤلاء البدو
هناك، نسوة يقبعن في خيام أليفي الصحراء
لا يؤمن بالشمس إلا في أفكارهن
كيفما منحن الحياة فهي عاداتهن القديمة
خائفات من أن يمنحن حياة أخرى لقافلة الشهداء
لم يعدن راغبات في أن يكن أمهات

هناك وبتناغم مع عادات العرب
ليس من خوف للسياط حول الغزوات
على ظهور السكارى
ويقلب القاضي المجرمين رأسـًا على عقب
من أعلى الجبال إلى صحراء لا تنتهي[119]

يقارن نادربور بين تأسيس الجمهورية الإسلامية بغزو العرب المسلمين للإمبراطورية الساسانية في القرن السابع، ويقول إنها وفي الواقع استمرار للهزيمة ذاتها للثقافة الإيرانية على أيدي العرب المتعطشين للدماء. من وجهة نظره العقائد الإسلامية هي «عادة عربية»، والمسلمون الإيرانيون هم الآن جهلة وبداة غير متسامحين. ويقول إنه وربما هو ذات الجهل العربي وعدم التسامح الذي أزاح حتى القمر.

القصائد معادية للعرب بقدر ما هي معادية للإسلام. ذلك أن نادربور يرى الإسلام بوصفه خطأ بحد ذاته، وخطأ لأنه عربي. ومن وجهة نظره فإن العرب أشرار متوحشون ولا يمتون إلى البشرية بصلة، وتتلخص ثقافتهم بصور الدماء وانتفاء العقل والقمر. ربما كان الإسلام يلائم العرب، لكنه لا يلائم الإيرانيين، الذين وجدت حضارتهم المتنورة التعبير عنها في صور النار الزرادشتية، والشمس والربيع. وبحسب نادربور، أن يكون المرء مسلمـًا، أو مناصرًا للجمهورية الإسلامية في إيران، فمعنى ذلك أنه عربي، وهو بالتالي ليس إيرانيـًا.ولهذا السبب فهو أدنى من البشر. وشأن هدايت وجوباك وأخوان فإن بحثه للمسائل، بحث عرقي.

3) كتابات النساء، آراء النساء

يطل الفصل الثالث على كتابات ثلاث نساء وهن الشاعرة فروغ فرخ زاد (1934/35-1967) وطاهره سفرزاده (1936-) والقاصة الروائية سيمين دانش فشار (1921-). وباستثناء بعض القصائد الجديدة لسفرزاده فإن الأعمال التي تم دراستها هنا كتبت قبل عام (1979) وقبل تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران. وفي الوقت الذي تختلف فيه وجهات نظر الكاتبات الثلاث إلى حد كبير عن وجهات نظر الرجال التي رأيناها في الفصل الثاني، فهي تختلف أيضـــاً فيما بينها. وقد أفردنا الفصل الخامس لمناقشة دلالات هذه الفروق وأهميتها.

3/ 1) فروغ فرخ زاد (1934/35-1967)

لا يعكس شعر فرخ زاد الاهتمام بموضوعات التاريخ والسياسات القومية، ولا حتى الثقافة بالطريقة ذاتها التي عكست أعمال العديد من نظرائها من الرجال. ولا يعود الأمر في ذلك إلى أنها عاشت في ظروف لم

تتأثر بسياسات الحكومة؛ فقد ولدت بين عامي (1934 و1935) في طهران، وبانخراط والدها في الجيش، فإن عائلتها كانت جزءًا من الطبقة الوسطى الجديدة. وعاشت أيضًا في الأهواز لمدة ثلاثة أعوام وزارت خوزستان مرة ثانية لتشتغل بمشاريع سينمائية هناك. ومع أن أغلبية سكان خوزستان من العرب، فقصائدها تخلو من أي صورة للعرب. تعتبر فروخ زاد مفكرة حداثية معادية للنزعة التأسيسية.

تزوجت فرخ زاد في عام (1952) عندما كانت في السادسة عشرة من العمر. ولأن زوجها كان موظفا في وزارة المالية في الأهواز، فقد انتقلت إلى هناك وعاشت معه حتى عام (1955). خلال ذلك الوقت كتبت القصائد التي جمعتها في ديوان ‹الأسير، 1955/ أسير›. حتى ذلك الوقت كانت تلك القصائد وعلى وجه العموم «تنقصها البيئة الإسلامية الواضحة، أو المشهد الإيراني الملموس»[1]. ظهرت الصور الخاصة للأهواز في قصيدتين فقط. ففي قصيدة ‹ذكرى من الماضي/ يادى از گذشته› تصف فرخ زاد عاشقًا في الأهواز، مدينة نهر كارون، وبساتين أشجار النخيل والتمور على طول ضفتيه:

مدينة قرب النهر الصاخب
بنخيل التمور المتشابكة والليل غلفه الضياء[2]

وفي قصيدة ‹حسرة/ اندوه› يتم تذكر العاشق من خلال وصف الليل على طول النهر:

على مياه النهر، ترى ظلال أشجار النخيل
ترتعش في نسيم العتمة الولهان

وبعيدًا عن العاشق والمتحدث، ليس في قصائدها من أناس آخرين، فُرسًا كانوا أو عربًا. وما يلفت الانتباه، أن فرخ زاد تستخدم الكلمة العربية (شط) بدلاً من الكلمة الفارسية الأكثر شيوعًا (رود خانه) بمعنى النهر. آخذين في الاعتبار بذل النظام البهلوي جهودًا لتغيير التسمية العربية

(شط العرب) إلى الاسم الفارسي (أروند رود) فإن كلمة (شط) سوف تعني لبعض الناس تضمينات سياسية. وبينما تؤسس صور نهر كارون والنخيل للمشهد في خوزستان، لا نجد أي إحالة أو ذكر للعرب هناك.

ومن بين القصائد في ديوان ‹الجدار، 1956/ ديوار› يظهر نهر كارون في قصيدتين أخريين، الأولى قصيدة ‹عطشى/ تشنه›[4]. وكما هو اسم النهر الذي تنبت على طول ضفتيه زهرة تتحدث في القصيدة، والثانية قصيدة ‹تبرعم الحزن/ شكوفه اى اندوه›:

في الليالي قرب بساتين النخيل
يصرخ كارون متألما
وكأن صرخاتي الآسفة
ترددت على مسامع الموجات المتعبة[5]

يتساءل المرء: لم لا نجد صورًا حسية بوصفها جزءًا نابضـًا بالحياة في الأهواز؟. ربما حالت الطبيعة الشخصية والمتمحصة للقصائد بحد ذاتها دون الالتفات إلى العالم الخارجي. ربما حتى ذلك العالم الخارجي كان يوحي بأن الشخصية العربية للمنطقة لم تصطدم بوعي فرخ زاد أو بالفرس الآخرين الذي يعيشون في خوزستان. ذلك أنه في خمسينيات القرن الماضي هاجر كثير من الإيرانيين تاركين خوزستان إلى الأهواز، وفي عام (1956) وحسب الإحصائيات الرسمية كان (45%) فقط من سكان الأهواز ولدوا في خوزستان[6]. وعلاوة على ذلك، حتى في عام (1976) كان هناك قليل من الاندماج حصل بين العرب والفرس، وحتى إن تنوعـًا من المهن والحرف ساد بين مجموعات بعينها؛ فمثلاً سادت تجارة التجزئة، والحرف اليدوية على أيدي الأصفهانيين، وحمامات السوق وأعمال الحجر والبناء على أيدي الخوزستانيين[7]. وهكذا فإنه لم يتسن لفرخ زاد سوى قليل من الاحتكاك مع العرب في الأهواز.

في عام (1959) حررت فرخ زاد فيلمـــًا سينمائيـــًا عن حريق بئر نفط قرب الأهواز، قام بتصويره شاه رخ غولستان، ومضت إلى خوزستان لتعمل عدة مشاريع سينمائية هناك، أحدها كان (الماء واللهيب، 1961/ آب و شعله) الذي يصور "الحرارة" الصناعية والاجتماعية الممرضة للبيئة في عبادان[8]. وأيضـــًا لربما لم تحتك فرخ زاد بالعرب هناك. وفي عام (1956) وفي عبادان كان الخوزستانيون يشكلون (42%) من العمال المهنيين و(26%) من الموظفين و(9%) من المدراء. أما ما تبقى من عمال مهنيين فكانوا من فارس وأصفهان، أما العدد المتزايد من موظفي المكاتب والمدراء فجاؤوا من طهران ومن المقاطعات الشمالية الغربية[9]. بكلمات أخرى، إن البيئة، صناعية واجتماعية، فقد كان جلها فارسيـــًا، وحتى العرب الذي كانوا يشكلون جزءًا منها لم يكن من السهولة تحديد جنسيتهم، لأنهم كانوا مجبرين على تعلم الفارسية، وعلى ارتداء البذلات والملابس الغربية.

لا تُعنى قصائد فرخ زاد بمسألة (الإريَنَة)، ولا بالتضمينات التاريخية والثقافية والاجتماعية والسياسية المنبثقة عنها. إذ لم تجد سوى القليل مما كان في جوهره سياسة أو تاريخـــًا ذكوريـــًا ما ينطبق على حالتها. وبحسب ما يكل هلمن: «لم يكن لديها الوقت لتخوض غمار الشأن العام فنيـــًا، أو عالم السياسة المقتصر على الذكور. عالمها كان أكثر جدية، كان عالمها صراعـــًا سياسيـــًا لتحديد هويتها هي»[10].

فقط في قصيدتين من قصائدها نجد إحساســـًا بالتاريخية، وهو بالكاد تقليديـــًا. ففي قصيدة ‹حبيبي، 1964/ معشوقِ من› تصف المتحدثة في القصيدة حبيبها:

هو من
في هذه الأرض الغريبة المشؤومة
خبأته مثل آخر أثر
لدين جليل
في حنايا صدري[11]

الإيحاء في هذه الصورة تاريخي، لكن يمكن أن تفهم بالطريقة ذاتها التي تفهم بها صور قصيدة ‹الآيات الأرضية، 1964/ آيه هاى زمينى› بوصفها صورًا جهنمية:

يا لهذه الأيام المرة السوداء
فقد أخضع الخبز
قوة النبوءة الرائعة
حيث هرب أنبياء جوعى فقراء
من أرض الله الموعودة[12].

لقد استمدت فرخ زاد قصائدها السياسية أو الاجتماعية من تجاربها في طهران. فقصائد مثل ‹أرض مرصعة بالجواهر/ زمين پــر از جوهر› و‹لعلي قالت أمه ذات يوم/ به على مادرش گــفت روزى› و‹شخص لا يشبه أحدًا، 1966/ هيج مانندي نيست› و‹أشعر بالحزن على الحديقة/ دلم براى باغ ميسوزد› ربما تم تقديرها بوصفها «رفضــًا رمزيــًا لوجهات النظر السائدة»[13]. هذه القصائد التي تعالج على وجه الخصوص اضطهاد النساء اللواتي يتبادلن الأدوار ذاتها في قصائد مثل ‹ربطة الزفاف/ بند عروسى› و‹يوم جمعة/ روز جمعه› و‹الدمية ذات النابض، 1964/ عروسكِ كوكي›. وهناك قصيدتان أكثر تعميمــًا ‹دعوة إلى السلاح/ دعوت به ساز وبرگ› و‹إلى شقيقتي/ به خواهر من› لم تضمها أي مجموعة شعرية لفرخ زاد[14].

بعض هذه القصائد الاجتماعية تنتقد على نحو جلي مؤسسة الإسلام. فلقد استنتجت فرخ زاد بنفسها أن «الله غير موجود، وأن الحياة الآخرة بالشكل الذي قدمت به بوصفها جنان الخلد إن هي خرافة لا أكثر»[15]. في قصيدة ‹الدمية ذات النابض› يكون الإسلام واحدًا من الخيارات المميتة التي فرضت على المرأة:

للمرء أن يحني هامته تعبدًا طوال الحياة
برأس يصل حتى القدم

لتوابيت القديسين الحجرية الباردة
للمرء أن يجد الله في ضريح مجهول
للمرء أن يجد الإيمان في عملة لا قيمة لها
للمرء أن يفسد فناء مسجد
مثل قارئ صلوات عجوز[16]

وفي قصيدة ‹أشعر بالحزن على الحديقة› واحدة من المسؤولين عن موت الحديقة هي أم حياتها كانت:

حياة برمتها
صلوات على سجادة ممدودة
على عتبة الخوف أو جهنم
في باطن الأشياء كانت الأم تبحث دائمـــًا
عن بقايا خطيئة
وتعتقد بأن كفر النبات
قد لوث الحديقة بأكملها[17]

وفي الوقت الذي كان يتم فيه انتقاد الإسلام، فقد كان ذلك يتم بوصفه مؤسسة إيرانية وليس بوصفه مؤسسة أجنبية أو عربية. في قصيدة ‹أشعر بالحزن على الحديقة› يلام الأب أيضــًـا:

من الفجر إلى الغسق في غرفته
يقرأ الشاهنامة
أو ناسخ التواريخ(43)

وبينما لا تهتم الأم إلا بالدين، يكرس الأب اهتمامه بالتاريخ القومي، وكلاهما ملوم على قدر واحد.

وفي الواقع من قصيدة ‹عصيان، 1958/ عصيان› وبعد بدء الخيال الإسلامي يظهر في عدد من قصائد فرخ زاد[18]، وكان هذا الخيال في الغالب إيجابيـــًا كما في ‹شخص لا يشبه أحدًا›:

واسمه مثل اسم الأم تمامـــًا
يقوله منذ البدء
وفي نهاية الصلوات
إما "قاضي القضاة"
أو "ضرورة الضرورات"
وبإمكانه أن يفعل شيئًا
وهكذا فإن إشارة الله اللامعة
والتي كانت خضراء مثل الفجر
ستضيء مرة أخرى
في السماء فوق مسجد مفتاحيان[19]

تستخدم فرخ زاد مصطلح آية والذي يشير إلى آية من القرآن الكريم في قصيدتي ‹الآيات الأرضية› و‹ولادة أخرى/ تولد ديـــگـــر› ولكن بتضمينات مختلفة تمامـــًا. ففي القصيدة الأولى، ومقارنة بكلمات السماء، فإن الأشعار هي كلمات الأرض والفساد المطلق، وفي الثانية نجد الصورة تؤكد على نحو كامل:

وجودي كله ترنيمة كئيبة
تخلدك
وستحملك إلى فجر
الإثمار والتفتح الأبدي[20]

هنا نجد أن فرخ زاد «قصدت ومن خلال المصطلح أن تنقل انطباعـــًا لشيء لا يمكن أن يخرب مثل كلمات الله المدونة في الآيات القرآنية»[21]. على أي حال لم تضمن الإيمان بالإسلام عند استخدامها للمصطلح.

سعت فرخ زاد إلى تثبيت هويتها، جانب منها تشكله إيرانيتها، في إخلاصها لفردانيتها في الحياة والشعر. وتعد قصيدة ‹إخضاع الحديقة، 1962/ فتح باغ› تعبيرًا عن هذا التثبيت:

الكل خائف
الكل خائف، إلا أنت وأنا
ضمنا المصباح والماء والمرآة
لم نكن خائفين
والكل يعرف
والجميع يعرف
لقد وجدنا طريقنا
إلى أحلام باردة ساكنة للعنقاء
وجدنا الحقيقة في الحديقة . . [22]

وبحسب هِلمن فإن هويتها هنا هوية إيرانية نسوية ترفض القبول بالمجتمع الأبوي الإيراني، وبهذا مثل سهراب تقدم إيران بوصفها أنموذجاً أكثر إيجابية[23].

وخلافا للكتاب السابقين، فإن مشاعر فرخ زاد المعادية للإسلام ليست معادية للعرب. فمشاعرها المعادية للإسلام لا تقتضي بالضرورة أن تكون معادية للعرب. وعلاوة على ذلك ترفض فرخ زاد أن تشترك بالنوع ذاته من الخطاب العصبي. وخلافا للرجال، ليست بحاجة إلى أن تؤسس هوية تاريخية بوصفها إيرانية، كما أنها لا تحتاج إلى تأسيس هويتها الثقافية تلك على حساب هوية أخرى. إنها لا تحتاج إلى الآخر العربي لتعرف ذاتها.

3/ 2) طاهره سفرزاده (1937-)

وجهة نظر مختلفة وموقف مغاير عن الكتاب الآخرين، كانت الشاعرة طاهره سفرزاده التي أمضت عامي (1968 و1969) في الولايات المتحدة الأمريكية تدرس للحصول على الماجستير في الفنون الجميلة حيث كتبت ونشرت القصائد بالإنغليزية خلال تلك الفترة[24]. وبحسب ليوناردو علي شان فإن مهنتها الأدبية تظهر اهتمامـــاً متناميـــاً بـ«البحث عن الذات»

و«التنقيب عن الهوية الدينية الروحية مقابل الوقائع القاسية للمجتمع الحديث»[25]. وإجابتها عن التساؤلين كان عودة إلى الإسلام. ولأنها تمارس مفردات إسلامها، فقد قاربت مسألة العرب والإيرانيين من منظور مختلف. من وجهة نظر سفرزاده، الإسلام ليس ظاهرة عربية بل ظاهرة كونية. ونظرتها إلى العالم لا تنطلق من موقف قومي، بل من موقف إسلامي كوني.

وعلاوة على ذلك، لا يقتضي فهمها للإسلام أخلاقيات شخصية بل أيضاً اجتماعية: «[إن انجذابي المتجدد حيال الإسلام الشيعي] ينبع من حبي للعدالة وكراهيتي للظلم والاستبداد والتسويات. إن الفلسفة الشيعية تبنت أساساً لها وقوة الدافع، حب العدالة وهي تعارض وبشدة التسويات والحلول الوسط»[26].

لذلك لا يكتفي شعر سفرزاده بالتعامل مع الهم الشخصي لكنه يعنى بالهم الاجتماعي الأوسع، ولا يقتصر الأمر على إيران ولكن في أي مكان من العالم تظهر فيه هذه الهموم. وهكذا ففي قصيدة ‹عبر ممر الصمت والعذاب: مهداة إلى الجيش الجمهوري الإيرلندي، 1987/ از معبرِ سكوت وشكنجه تقديم به ارتشِ جمهوريخان إيرلاند› كتبت «رثاءً لبوبي ساند*» تقول فيها:

صرخات الجرحى الساعين إلى الحق
تجد ملاذًا
ليس في محاكم البشر
بل في الأنهار
في الشانون** وكارون
في نهر الغانج وميكونغ***
طريقكم وطريقنا، وطريق البشر إلى فلسطين

* أحد قادة الجيش الجمهوري الإيرلندي. قضى في السجن مضربًا عن الطعام. المترجم.
** أطول الأنهار في الجزر البريطانية.
*** نهر ضخم في جنوب شرق آسيا ينبع من جنوب شرق الصين.

طريق البشر المظلومين
تلتقي
عبر ممر العذاب
عبر ممر الصمت والهيمنة[27].

وفي قصيدة ‹بياض صوت الأسود، 1987/ ســـپـــيدي صداىِ سياه› تشير إلى جوهانسبرغ[28]. أما في قصيدة ‹من شيكاغو، 1971/ از شيكاغو› فتشير إلى أن «غويرنيكا* ليست في إسبانيا»[29].

وفي ‹الرحلة الأولى، 1970/ سفرِ أول› تشير سفرزاده إلى المآتم الهندوسية حيث تحرق الجثث، وتتأمل بالكلمة الهندوسية (أخا):

تلفظون (أخا) بجمال وروعة
(أخا)
(أخا)
(أخا)
ياها من كلمة غريبة
موسيقاها رحبة بصدى مكتوم
دعونا ننظر إلى الكلمة من دون موسيقاها . .[30]

وكما يفسر ليوناردو علي شان فإن (أخا) تعني (نعم) و(مهما تكن أوامرك). باختصار تشرح سفرزاده فيما بعد «بغض الطرف عن الصوت الجميل الكامن في هذه الكلمة، هي وعندما ننعم فيها على صعيد المعنى، نجد رمز 'عبودية الشرق'»[31].

وخلافا لهدايت، الذي يرسم تقاربـــاً روحيـــاً بين الهند وإيران في قصيدة ‹البوم الأعمى›، تتحول سفرزاده إلى الإسلام وإلى جزيرة العرب. وبدلاً من اللغة الهندية في قصيدة ‹الرحلة الأولى› ومن اللغة السنسكريتية عند هدايت، يسمع القارئ الآن لغة أخرى، أكثر قوة. لغة القرآن المبجلة بوصفها لغة

* تُعَدُّ عاصمة الثقافة الباسكية. دمرتها الطائرات الألمانية إبان الحرب الأهلية الإسبانية.

الوحي والإسلام. أما في قصيدة ‹رحلة الحب، 1977/ سفرِ عاشقانه›، فتقتطف سفرزاده السورة 111:1 «ستندثر قوة أبي لهب وسيندثر هو أيضـــاً»:

تبت يدا أبي لهب وتب
تبت يدا أبي لهب وتب
تبت يدا أبي لهب وتب
وهذا الصوت
بعيد عن متناول بني البشر
يجد طريقه إلى أوردتي[32].

وبالطريقة ذاتها، فالأذان دافع هام. إذ تبدأ قصيدة ‹النصر لم يكتمل، 1970/ فتح كامل نيست›:

صوت الأذان الطاهر يسمع
صوت الأذان الطاهر
مثل الأيدي المؤمنة لإنسان
والذي يقتلع من جذوري السليمة
شعورا بالتنائي والضياع
والوحدة
وأتوجه إلى صلوات جليلة . .[33]

ويسمع صوت الأذان مرة أخرى في قصيدة ‹رحلة سلمان، 1977/ سفر سلمان›:

صوت الأذان الطاهر يسمع
صوت بلال الخير
يتجه إلى صلوات جليلة
ونمشي جميعا معه
مع سلمان
في الساحة
ساحة العدالة والحق[34]

وبينما لم يكتمل الإخضاع في القصيدة الأولى بسبب «قسوة لقمة العيش»، فإنه يكتمل في قصيدة ‹رحلة سلمان› لأن تلك القسوة قد وجدت حلاً لها في «ساحة العدالة والحق»[35].

يجد القارئ العرب واللغة العربية في شعرها. في قصيدة ‹عبر ممر الصمت والعذاب› تشير الشاعرة إلى شعب فلسطين[36]. وفي قصيدة ‹حنين، 1971/ شوق› والتي أهدتها إلى الجنود المصريين التي قتلوا في معركة مع الإسرائيليين:

يموت إخوتنا في سيناء
لا ضريح لهم
وتصدعت بساتين وادي النيل[37]

هي لا تدعوهم عربـــاً، لكنها لا تنكر عروبتهم فذلك ليس بالأمر الهام. وبالفعل تعنى الشاعرة بهم ليس بوصفهم عربـــاً، بل بوصفهم شعبـــاً آخر مضطهدًا، شأن شعب إيرلندة أو إيران. أو في حالة ‹إخوتنا في سيناء› فهم مسلمون، أخوة في الإسلام. وعيها وعي مختلف إلى حد بعيد عن الكتاب من الرجال الذين ذكرناهم سابقـــاً. عندما تظهر الشخصيات العربية الأخرى، ما يكتسب أهمية هو أن الشخصيات تلبس الرداء الإسلامي أكثر مما تتلفع بالزي العربي.

في قصيدة ‹رحلة الحب› تشير الشاعرة من خلال السورة (111) إلى أبي لهب، عم النبي محمد وخصمه اللدود[38]. وفي قصيدة ‹رحلة زمزم، 1970/ سفر زمزم› تظهر امرأة، وهي الصوت في القصيدة، في رحلة حج سعيـــاً إلى الإيمان أكثر منها نتيجة لهذا الإيمان، وتخاطب دليل الحجاج، أبا طالب عم الرسول الكريم، بما تحول إلى لازمة شعرية: «تشبث باللجام يا أبا طالب»[39].

ما يهم فيما يتعلق به بمصطلحات هذه القصيدة ليس انتماءها العربي، لكن وفي الوقت الذي يحمي فيه الرسول الكريم ضد أعداء الإسلام، لم يتحول إلى الإسلام. إنه امرؤ لم يجد الإيمان، شأن الصوت في القصيدة حتى نهاية القصيدة،

عندما تقول إنها سوف تعصي دليل الحجاج وتقول «رب لا تشح بوجهك عني». وهذا لا يدعونا للقول إن سفرزاده تنكر تاريخها الفارسي الإيراني أو هويتها. لكن نزعتها القومية مختلفة عن نزعة هدايت أو أخوان أو نادربور. في قصيدة ‹المنحطّون، 1987/ خمبوشتان› تندب الشاعرة انحطاط إيران على أيدي "المنحطين" وتتحول إلى شخصية إسلامية أخرى هي الخليل (النبي إبراهيم) الذي لم ينحن للأصنام بل للإله الواحد بوصفه مثالاً يحتذى:

هذا المشهد القديم
هذا المشهد العظيم العالي للبارحة
واحسرتاه على اليوم
حفرة مهجورة متعبة
قذف بها
سقط متاع الغرباء
كان الخليل أول عدو للبشر المنحطين[40]

وفي قصيدة ‹رحلة الحب› تشير الشاعرة إلى الشخصيات الإسلامية يوسف وأيوب عندما تندب مرة أخرى الحالة المزرية لإيران:

تبت يدا أبي لهب وتب
تبت يدا أبي لهب وتب
تبت يدا أبي لهب وتب
وهذا الصوت
بعيد عن متناول بني البشر
يجد طريقه إلى أوردتي
على المرء أن يستمر في طريقه
أمكث عبثـاً
أحدق في البلوش
الذين يأكلون العشب ثلاث مرات في اليوم
بدافع المتعة فقط
ويصلون ثلاث مرات

حبي للأرض الأسيرة
مع وجه يوسف
وصبر أيوب
ماندايي كانت أم الراعي(44)
وأم العلل
ليل لاستشهاد أزهار فارسية
أنتم ياعشاق الخط الفارسي والشعرالفارسي واللغة الفارسية
ماندايي كانت شاهدًا
كنتم رجال مآدب وترف
رجال مآدب واحتفالات[41].

يجمع مفهوم الإيرانية عند سفرزاده العناصر الفارسية الإيرانية، وعناصر إيرانية أخرى وعناصر إسلامية. فهي تشير إلى ماندايي أم قورش الكبير وإلى الخط الفارسي والشعر واللغة، وإلى قبيلة البلوش وإلى سكان القرى في جنوب شرقي إيران، وهو إقرار بتنوع إيران الإثني. كما أنها تستحضر العناصر الإسلامية، يوسف وأيوب والقرآن، وتجد الحل لانحطاط إيران في كلمات القرآن، لقطع يدي أبي لهب، وللقتال ضد الإمبريالية الغربية بوصفها عدوة لإيران والإسلام.

تتوجه سفرزاده مباشرة إلى مسألة الإيرانية والإسلام في قصيدة ‹رحلة سلمان›[42] حكاية سلمان الفارسي، وعلى وجه الخصوص النص الذي له علاقة بالموضوع، كما يقول علي شان:

تكمن أهمية قصيدة ‹رحلة سلمان› في مستويين: الأول منهما سياق الشعر الفارسي الحديث. فهي أول قصيدة كبيرة لشاعر فارسي بارز يصور الغزو العربي لإيران الساسانية ليس بوصفه مأساة، بل بوصفه خلاصـًا. كما أنها أيضـًا أول قصيدة حيث يتم تصوير الدين الإسلامي باعتباره وسيلة للانعتاق من الإجحاف الاقتصادي والطغيان السياسي. ولدى مقارنتها مع قصيدة مهدي أخوان ‹نهاية

الشاهنامة› والتي يقارن فيها الشاعر عذابات إيران الحاضرة مع الفترة التي سقطت فيها الإمبراطورية في أيدي العرب، تكشف ‹رحلة سلمان› عن اتساع وجهة النظر المنفتحة والكونية والعذبة للشاعرة، كما أنها تصبح نبوءة لما عانته إيران في مسيرة ثورة عامي (1978 و1979) وما بعد[43].

لقد كان سلمان معروفـــاً على نطاق واسع بوصفه أول فارسي يعتنق الإسلام. تصوره سفرزاده «الفارسي اليقظ» الذي أقلقه فساد المجتمع الساساني وظلمه:

لماذا الفلاحون عزيزون
في يشتها(45)
ووضيعون في بلاط الملوك
يقبلون الأقدام
غير الجديرة
على محاصيل القمح الهزيلة
على جذوع النباتات الغضة
غبار الضرائب الثقيل
عبء الضرائب
حساب الابتسامات والمهرجين
حساب رشوة الراقصين الأمثل
حساب العرافين الثقيل
لم تأتون بعرافين مكلفين(46)
فالأفكار الخيرة تأتي من عندنا
ويمضي العالم الصالح إلى الملك
لماذا يمضي العالم الصالح
إلى الملك . .؟

وينطلق سلمان بحثـــاً عن الحقيقة:

الذهاب يقودنا إلى الطريق

والمكوث يؤدي إلى الركود
ومضى سلمان إلى الطريق
بأقدام محبة
وانضم إليه الطريق . .

لم يجد أجوبة في الديانة الزرادشتية، ولا اليهودية ولا المسيحية:

ربما سيجيب نداءه
الربيع الأخضر
لكن مثل الكنيس والمعبد
لا تملك جدران الكنائس أي أجوبة.

يترك سلمان إيران الساسانية ليغادر إلى جزيرة العرب، حيث يجد النبي الكريم ويدخل في الإسلام ويصبح من صحابته:

انفلتت يده من غصن النخيل
وتشبثت يده بالجذور
وانضمت
يده
إلى الجذر الأقوى
إلى الإيمان الحق
ويسمع صوت الأذان الطاهر
صوت بلال الخير
وقبلة الأحداث
على طول اتجاه الزمن
استجابت لصلواته
ودخل دائرة الحق
ودخوله كان دخولاً لنا كلنا

يعود سلمان مع الجيش الإسلامي «جيش الحق» إلى إيران:

لم يكونوا عربــاً

لم يكونوا فرســاً
كانوا مواطنين في مملكة الحق
كانوا متحررين
كانوا الحرية
رجال بدماء صاخبة
رجال يثيرون الشغب والعواصف
على جياد عارية
كانوا بأيدي الإيمان المحبة
ينشدون 'الله يا الله'
خذ أرواحهم عطايا
إلى ميدان الوغى

لا ترى سفرزاده الغزاة بوصفهم عربــاً يقهرون آريايين، بل مسلمون جاؤوا بحقيقة الإسلام التي ستحرر الناس الذين ينتظرون أن يعتنقوها:

المدن المسورة، تنتظر آسفة.
المدن تنتظر الهجوم المبارك
واحدة إثر أخرى
فتحت ودانت (للإسلام) . .

ليس من صور عند الشاعرة تعبر عن الانتهاك والعدوان. ففي رأيها رحب الإيرانيون بالعرب، وغزوهم لإيران هو تحرر بحق.

ومع انتصار الإسلام، يعود سلمان ليقود صلوات الناس:

ويسمع صوت الأذان الطاهر
صوت بلال الخير
ويتجه إلى صلوات أعظم وكلنا يمشي معه
مع سلمان
في الساحة
ساحة العدل والمساواة.

هذه هي صورة العصر الذهبي، ولكن خلافـًا للكتاب الذي بحثناهم قبلاً، والذين أصغوا إلى ماضي إيران ماقبل الإسلام، تضع سفرزاده العصر الذهبي خارج إيران في زمن النبي محمد وفي إيران عند مجيء الإسلام.

يجب أن نؤكد نقطتين هنا: الأولى إن سلمان من الأهمية بمكان لسفرزاده ليس بوصفه فردًا، بل بوصفه مثالاً يحتذى للمسلمين الفرس: «وقد دلف إلى دائرة الحق، دخوله كان دخولاً لنا كلنا». حتى ترتيب القصيدة بمقطعين يؤكد ضرورة المسؤولية الاجتماعية والشخصية: في المقطع الأول يجد سلمان الإيمان، وفي الثاني يعود إلى إيران ليشارك الجميع إيمانهم. ثانيـًا تؤكد الشاعرة النزعة الكونية الضرورية للإسلام في وصفها الجيش المسلم: «لم يكونوا عربـًا/ لم يكونوا فرسـًا/ كانوا مواطنين في مملكة الحق». وهكذا، حتى بوصف سلمان النموذج البدئي للمسلمين الفرس، فإن هويته القومية تؤكد نزعة الإسلام الكونية: «على وجهه غبار الرحيل/ على وجهه لون السعي».

إنها كونية الإسلام ذاتها التي تخاطبها سفرزاده في قصيدة ‹بياض صوت الأسود›:

يسمع صوت الأذان الطاهر
صوت بلال الخير
صوت ذلك الحبشي
ذاك الأسود
يسقط كالصاعقة
على سقف الوثنية والجهل
وبعد 'لا إله'
يأتي التأكيد 'إلا الله'
وتسمع 'الله أكبر' من الجهات كلها
بلال
صار قريبـًا من النبي
وقربه أيضـًا جاء
صهيب(47)، على حين غرة من روما

سلمان
من فارس
وهكذا نتج عن عزلة اللون
لون واحد[44]

تمامـــًا كما أن سلمان النموذج البدئي للفرس المتحولين عن ديانتهم، يمثل بلال الأفارقة، وصهيب الأوربيين، وتحولهم إلى «لون واحد» في الإسلام وهذا ما تقدمه الشاعرة بوصفه حلاً لعصرنا الحالي «عصر بربرية أبناء العلوم».

إن نزعة سفرزاده القومية معادية للإمبريالية الغربية أكثر منها نزعة معادية للعرب. نزعتها هي النموذج الإسلامي السياسي بدلاً من النموذج الغربي، بدلاً من المواجهة العرقية أو القومية بين الإيرانيين والعرب، ترى الشاعرة المواجهة الأيديولوجية مع الإمبريالية الغربية ومع النزعة المادية. هناك عرب في قصائدها، لكن لا وجود من آخر عربي، وجنسية شخوصها هامة فقط بقدر ما تشير إلى الشخصية العالمية للإسلام. ومع أن سفرزاده لا تنكر إيرانيتها، فهي تكتب مثل مسلمة أولاً، وشأن إيرانية ثانيـــًا. هويتها الإيرانية مع ذلك هامة، في أن جنسيتها، ولغتها وثقافتها وتاريخها كل ذلك يقدم البيئة المحددة التي تمارس إسلامها ضمنها. ولكن حتى هنا فإن إيرانيتها تندرج على مقياس أصغر وشخصي، في الإقرار بإيران متعددة الاثنيات، إن هويتها بوصفها إيرانية فارسية، هي واحدة من عدد كبير من الاحتمالات.

3 /3) سيمين دانش فشار (1921-؟)

تشكل معالجة سيمين دانش فشار لموضوع العرب جانبا من تعريفها المختلف تماما للإيرانية. تعد رواية سيمين ‹سياوشان، 1969›(48) الأكثر مبيعـــًا في تاريخ الأدب الفارسي الحديث[45]، تنقل رؤية لإيران تشتمل على البشر من المجموعات الإثنية ضمن إطار من الثقافة الإيرانية المشتركة، حيث العناصر الإيرانية لماقبل الإسلام تنضم مع الإسلام لإنتاج كل مكمل.

تهتف دانش فشار من شيراز عاصمة مقاطعة فارس وموطن الكاشاكي (القاشاقي) وشعب قبائل بوير أحمدي. ومثل سفرزاده فإن دانش فشار تعي الاختلافات الإثنية وتقر بها في عملها بوصفها حقيقة حيادية كنقطة أخرى في سيرورة وصف الاختلافات. فمثلا تشير إلى أحد «السائقين التركمان» في روايتها[46]، كما يظهر شعب القبائل بوصفهم أناســـًا حقيقيين البعض منهم متجانس، والبعض الآخر أقل تجانســًا، أكثر منهم شخصيات اختزلت إلى قوالب إثنية.

ونجد الإقرار ذاته في رواية ‹مصادفة، 1959/ تصادف›[47] حيث نادرة/ ناديا، زوجة الراوي هي "هدية من الأهواز"، تخبر زوجها كيف أنها وعندما نجحت في اختبار القيادة «كان الموظف الذي امتحنها مسرورًا حتى إنه أطرى عليها قائلا: سيدتي لقد خزنت كل شمسنا الجنوبية ذلك أن لزوجتي بشرة غامقة جدًا». ومع أن نادرة لا يتم تحديدها كعربية، فإن وصف دانش فشار لها يقر بأن هناك أناسا من خوزستان مختلفون إثنيــًا عن بقية البشر في إيران.

على أي حال في ‹سياوشان› تشير دانش فشار وبوضوح إلى عرب خوزستان، فالسيدة فاطمة تود الذهاب إلى كربلاء:

> **سآخذ معي حقيبة وأسافر إلى الأهواز. وما تبقى سهل. سأشق طريقي عبر بساتين النخيل. وسوف أجد العرب، وأعطي كلاً منهم دينارًا ذهبيــًا. سيضعونني على متن قارب ويعبرون النهر بي، ومن ثم سأصبح حرة. لن أكون مضطهدة ولا مضطهَدة. لن تكون تلك البلاد بلادي، ولن أكون حزينة[48].**

كان بإمكان فاطمة خانم أن تقول: "سأجد مزارعي البلح"، بدلاً من ذلك تقر بالعرب بوصفهم عربــًا.

وهناك إشارة أخرى للعرب في الرواية عندما تخبر فاطمة خانم زاري عن رحلة أمها إلى كربلاء:

لم نعرف كيف وصلت بيبي إلى كربلاء، لكننا سمعنا أنها عندما وصلت إلى هناك، سقطت في براثن الشيخ عباس القمي. كان الشيخ عباس يرتدي ثوبـاً طويلاً ليبدو شأن العربي، كان يخيف زوار العتبات بتهديدات تقول إنه سيشكو أمرهم إلى السلطات، إذا لم يفعلوا ما يأمرهم به[49].

ما بدا هنا أنه رجل دين عربي اتضح أنه رجل دين فارسي عديم الضمير. فالشيخ عباس هو نظير لشخصية المُلاّ في قصة جمال زاده ‹الفارسية السكر›. في قصة جمال زاده يتضح بأن المُلاّ الإيراني ليس فقط أحمق لكنه أيضـاً، في عيون رمضان، ليس إيرانيـاً "حقيقيـاً"، بل عربي "حقيقي" وهو شيطان. وهنا نجد العكس.

وفي رواية ‹كيد الخائنين، 1950›[50]، تستدعي شخصية الآغا في الرواية شخصية المُلاّ عند جمال زاده. وبينما تهتم القصة ظاهريـاً بكولونيل متقاعد فإن الآغا يقف في مركز الأحداث. تعود أحداث القصة كلها إلى علاقات الشخصيات الأخرى معه، إنه شأن إبرة بوصلة تدور حولها كل الشخصيات والأحداث الأخرى. إن قصة تغيير قلب الكولونيل هي قصة علاقاته المتغيرة مع الآغا، التي تم التعبير عنها عبر صراع الكولونيل في أن يحيي الآغا، وفي أن يحصل منه على تحية.

يرى القارئ في البداية الآغا يجلس في الشارع البارد. إنه فقير وفاضل وورع:

تمامـاً عبر المسجد جلس رجل بعباءة بنية وعمامة. أمامه موقد من الجمر المشتعل، كان يتلو القرآن . . بوجه شاحب وعينين غابت عنهما الألوان. كما اضمحل لون الحياة من شفتيه. عباءته وسترته كانتا قديمتين لكنهما نظيفتان.

إن الألوان هنا مرئية. وفي الوقت الذي يتوقع فيه المرء أن تكون بشرته شاحبة، بما أنه لا يعمل، فإن عينيه وشفتيه فقدتا لون الحياة أيضـاً، وكأنما

تخلصت دانش فشار من ميزة عرقية بغية تأكيدها الشخصية الكونية للآغا بوصفه مسلمـــاً. وفي الوقت ذاته، لغة تلاوة القرآن الكريم هي العربية، وكما في قصة جمال زاده، تكتسب مسألة اللغة العربية أهمية مركزية. وبالفعل فإن عنوان القصة عنوان عربي.

كان الآغا إمام المصلين في المسجد، وكان قد خطب هناك أيضـــاً، لكنه منع من كليهما، بعد أن اعتقل بسبب تصريحاته المعادية للحكومة:

> **كان يخطب من أعلى المنبر 'يا أيها المسلمون، كل تلك الدماء التي بذلت من أجل قضية الحق، لم تذهب سدى . . لقد كان القرآن الكريم هدايتي. لذا أعلن: تحية لإبراهيم (الخليل) الذي كان هدفه أن يبني، وتبت يدا أبي لهب، بما أنه كان منافقـــاً وجبانـــاً'. بالطبع كان هناك يتلو الآيات بالعربية ويفسرها، وكم تأثرت تلك الحشود!.**

كما في الوصف الأول للآغا نجد مرة أخرى تناقضـــاً ظاهريـــاً هنا بين كونية الإسلام التي تظهر في لجوء الآغا إلى المسلمين، ولغة القرآن العربية، التي هي لغة أجنبية لمعظم الإيرانيين. بالتأكيد تثير لغة الآغا العربية حنق الكولونيل: في لقائهما التالي «حيا الكولونيل الآغا مرغمـــاً. لكن هذا الأخير لم يرد التحية، رفع ناظريه إليه وقال شيئًا بالعربية، لم يفهم منه الكولونيل سوى كلمة (خونة). عندما رفض الكولونيل أن يعتذر «أطلق الرجل الملتف بعباءته آية بالعربية. مضى الكولونيل إلى منزله وجلس في غرفة الجلوس بمزاج معكر. حسنـــاً فعلت. شكرًا لك. لم يجب المُلاَّ المصاب بالحصبة على أي سلام أو سباب بالعربية الذي لم يكن لأي امرئ أن يفهمه». عندما سألته زوجته: ما الذي حدث، أجاب:

> **حييت ملا أمام مسجد الأسدي لكنه تجاهلني تمامـــاً. في اليوم الذي ماتت فيه حمامة كيوان، أهانني وأهان الصبي أمام الجميع. لم يسمح له بأن يشتم ويطلق السباب بلغة لا أفهمها؟.**

لم يكن عند الناس الذين كانوا يستمعون إلى موعظة المُلاَّ أية مشكلة بالأجزاء العربية منها، لكن العربية مشكلة للكولونيل فقط بينما هو لا يزال حانقـــاً من الآغا.

ما يخص وجهة نظر الكولونيل فقد بدأت تتغير تغيرًا طفيفـــاً، وذلك عندما يعلم القارئ أنه عمل ثلاثين سنة و لم يرقَّ أعلى من رتبة الكولونيل. كانت زوجته ترتدي الشادور، وكانت قد كفت عن حضور الاستقبالات مع زوجها منذ سنين عديدة، بسبب القمار والكحول اللذين كانا يغلفان تلك الاستقبالات، ولأن الآخرين كانوا يسخرون منها. وبدأ التركيز على غضب الكولونيل بالتغير، كما يبدأ القارئ يرى أن الكولونيل لا يقف مقابل الآغا، بل هي الحكومة من تقف ضد الإسلام:

> **«أنت تصب خيبات أملك علي». قالت منصورة خانم بهدوء. «لكنني لن أدخل معك في جدال الآن. وتذكر بأنني لست عدوة لك. لقد تحمل بعضنا بعضا ثلاثين عامـــاً. لا تقلق إذا لم يرد الآغا على تحياتك. حيه مرة ثانية وثالثة وحتى مرة عاشرة. إنهم أشباهك من سبب له تعاسته».**
>
> **قال الكولونيل: «يا امرأة، إن هذا الرجل يعاند الحكومة وأنا أكسب عيشي من الحكومة. أوتتوقعين مني أن أقبل يده؟، وأن أحييه مرة أخرى؟. لا و بمئات السنين. فليحلم».**
>
> **قالت منصورة خانم: «ستفعل ذلك لأنك لست شريرًا في داخلك. وتأكد بأن الآغا يوزع كل الزكاة الإسلامية بين العائلات الفقيرة. أما عائلته فتعيش عيشة متواضعة. فهم يفترشون الأرض بسجادة».**
>
> **«لماذا يحط من قدر نفسه إذاً؟. لماذا؟، لماذا يجلس في الجامع في هذا الطقس البارد القارص؟. أليس هناك مكان آخر يذهب إليه؟. لم لا يجلس في بيته؟»**.
>
> **قالت منصورة: «لربما لديه صبر وقدرة احتمال. إنه يعرف في سره بأنه على حق، فلديه الإيمان».**

وهكذا وعندما يذهب الكولونيل وزوجته بالسيارة آخذين معهما طعامـــاً إلى مترل الآغا، تصبح ردة فعل الكولونيل حيال اللغة العربية حيادية، أكثر منها غاضبة:

كان مترل الآغا قديمـــاً. وكان فوق الباب الأمامي موزاييك نقشت عليه كلمات باللغة العربية. أخرج الكولونيل نظارته من جيبه وخرج من السيارة. ارتدى النظارات وقرأ الآية التي كانت على الموزاييك: (ألا إن نصر الله قريب). كان الجو باردًا. عاد إلى سيارته.

أخيرًا وفي طريق عودهما إلى المترل بعد أن فرغا من التسوق، رأى الكولونيل رجلين يضربان الآغا ويجرانه، ورجلين آخرين يحاولان إنقاذه.كانت لحظة استفاقة للكولونيل:

اقترب الكولونيل وتوجه إلى الرجلين.

«ماذا تظنان أنكما تفعلان؟. ما شأنكما بهذا الآغا؟».

فجأة زل لسانه: ألستما مسلمين؟.

وعندما خشي فجأة مما قاله، أصر على أن يستمر في الحديث.

كان عليه أن يخاطر. مهما يكن. وليحدث ما يحدث. إذ لم يتبق له ولزوجته سنون كثيرة. كانت زوجته تتوق إلى ذلك، كانت هي من أصرت مرات ومرات، بأن على المرء أن يكون مسلمـــاً حقـــاً، أو أن لا يكون مسلمـــاً أبدًا.

غير الكولونيل من مواقعه، وفي النهاية تمكن من تبادل التحيات مع الآغا. ساعد الآغا في الدخول إلى سيارته، وجلب له عباءته وعمامته وأقله إلى مترله حيث يستطيع أن يحتسي شايـــاً:

غمرت السعادة والبركة الكولونيل. قال ضاحكا: سامحني لقد نسيت أن أحييك.

رد الآغا: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

لقد دارت الحبكة حول مسألة تحية الكولونيل للآغا ورد التحية هذا الأخير التحية. حل الحبكة كان في تحيات الآغا للكولونيل، باللغة العربية. ومن هذا يتضح أن اللغة العربية ليست لغة أجنبية في بيئة الإسلام. فلسان حال دانش فشار يقول إن عربية القرآن ليست لغة أجنبية للمسلمين الإيرانيين.

إن رؤية دانش فشار لإيران في رواية ‹سياوشان› تحوي بشر من مختلف الجماعات الإثنية بميثولوجيا إيرانية المشتركة بفهم مشترك ولكن بأشكال مختلفة. ونجد أمثلة على ذلك في المثولوجيا الإيرانية لفترة ماقبل الإسلام في البكاء على سياوش وفي الإسلام الشيعي الإيراني في البكاء على الإمام الحسين. وبالفعل فمن شعب قبائل القاشقاي الناطقين باللغة التركية، الأخوة مالك رستم خان ومالك سهراب، أن تعلم زاري حكاية سياوش، في خيمتهم حيث «أحاطت بهم صور رستم وأشكابوس وإسفنديار وسهراب المرسومة»[51]. إن طقس البكاء على سياوش المسمى (سياوشان) قد امتزج سابقـــاً بالعناصر الإسلامية:

> **لكن الشمس لم تطلع بعد عندما ظهر ذلك العزيز على الجبل ممتطيـــاً صهوة جواده. بدا وكأنه يتلو صلواته وهو راكب. وضع القرآن الكريم على رأسه وأخذ يصلي للمسلمين جميعا 'يا الله'.**
>
> **يأخذ أحد الدراويش عنان الفرس ويقول: ارتشف في ذكرى شفاه الحسين العطشى**[52].

تسير حكايات سياوش والحسين جنبـــاً إلى جنب عبر الرواية. ومع موت يوسف، تصبح خيالات كل منهم متبادلة مع الآخر: فزاري يبكي سياوش، والسيدة فاطمة تريد أن تصنع كربلاء لشيراز، ولدى رؤيته لفاطمة يتم تذكير زاري بزينب المقدسة. وعندما يمر موكب الجنازة مهرة يوسف «تصهل مرتين. بدا وكأنما الدموع تدفقت من عيني المهرة إلى خياشيمها، واتسع المنخران. تذكر زاري ما قالته تلك المرأة المتوسطة العمر منذ سنوات

بشأن حكاية سياوشان»[53]. عندما توقف قوات الشرطة الموكب، يقول أحد المنتحبين للرائد:

نحن نبكي أحد أبناء بلدتنا. فلنفترض بأن هذه كربلاء واليوم هو عاشوراء. أنت لا تريد أن تكون الشمر(49) أليس كذلك؟.
بدأ أحدهم يتضرع قائلاً: ياحسين، وأجابته الحشود بترنيمة (ياحسين!).
أو فلنفترض أن هذه سياوشان وبأننا نبكي سياوش. أخذ زاري يفكر بمرارة[54].

ترى دانش فشار المعنى ذاته، بتشفير مختلف، في قصص سياوش والحسين. وبالفعل ترى دانش فشار الثقافة الإيرانية لفترة ماقبل الإسلام والإسلام بوصفهما إيرانيين. وتسمح دانش فشار لاختلاف كبير بين الإيرانيين، لكنها ترى وحدة جوهرية في مستوى الإيمان بالأسطورة والدين. وهذا ما ينتج تركيبـــاً ثقافيـــاً. برأي دانش فشار في جوهره إيراني. وبينما جمال زاده، وخلافـــاً لهدايت وجوباك وأخوان- آل أصالي ونادربور، يقبل الإسلام، فهو يصر على وضع الذات الإيرانية مقابل الآخر العربي. من منظور دانش فشار على أي حال، تكتسي العناصر الإسلامية والعربية في الثقافة الإيرانية شخصية إيرانية أكثر مما ترتدي رداء شخصية أجنبية.

ومثل سفرزاده، تقبل دانش فشار التنوع الإثني، فهناك عرب وآخرون، لكن ليس هناك من عربي آخر. إن دانش فشار معنية بالعدالة الاجتماعية أيضـــاً، ومرة أخرى، مثل سفرزاده في ‹كيد الخائنين› و‹سياوشان› فإن الآخر هنا هو الإمبريالية الغربية وتجلياتها في إيران، أي: النظام البهلوي وحشود الاحتلال البريطاني خلال الحرب العالمية الثانية. إن مواقف الكاتبتين أكثر إنسانية، وتختلف عن مواقف ووجهات نظر الرجال شأن هدايت وجوباك وأخوان ونادربور.

4) رجل في الوسط

بعد أن رأينا نهايات الطيف لصور العرب يتحول الاهتمام الآن إلى وجهات نظر كاتب اتخذ موقعاً وسطاً من هذا الطيف؛ إنه جلال آل أحمد (1923-1969). كان جلال كاتباً هاماً كتب النثر وغير النثر، وعد الناقد الاجتماعي الأكثر أهمية في إيران من أواخر الخمسينيات في القرن المنصرم حتى وفاته. كتب جلال ليجعل من قرائه مدركين للمشكلات التي رأى أنها تواجه إيران. كما كتب أيضاً بحثاً عن الأجوبة. لقد اقتفى آثار المشكلات الاجتماعية ليصل إلى عدد من الأسباب، والتي شكل بعضها الموضوعات الأكثر إلحاحاً عنده: النزعة القومية الثقافية والسياسية، وتعريف الإيرانية، والصدام بين وجهات النظر والقيم العلمانية والدينية وصدمة التحديث والغرب في إيران.

ما هو أكثر أهمية هو تعاطفه حيال الإسلام. وبالفعل، وكما أشار مايكل هلمن: «حتى من دون إنجازاته الأدبية العديدة، يبقى جلال على وجه الخصوص شخصية هامة وإشكالية في إيران اليوم، بسبب افتراضه القائل إن

الإسلام الشيعي الاثني عشري هو مركب لنواة ضرورية لمفهوم الإيرانية وبسبب ميوله المزعومة من جانبه حيال حكومة دينية»[1]. هكذا فقد اختير تحليل صور العرب في أعمال جلال بوصفه الأكثر إنصافـاً والأكثر كشفـاً لأعمال كاتب بارز، مدافع عن النزعة القومية الثقافية الإيرانية الفارسية ومتعاطف مع الإسلام، رجل ضُبط في الوسط.

4/ 1) جلال آل أحمد (1923-1969)

مثل هدايت، اهتم جلال آل أحمد وبعمق بمفهوم الإيرانية، وتعريفها والدفاع عنها. على أي حال وبينما جادل هدايت من أجل إيرانية مبنية على الهوية الثقافية "الآرية" لفترة ماقبل الإسلام، رافضـاً الأخير بوصفه حضورًا "ساميًّا" غريبـاً، فإن جلال لم يرفض الإسلام، حتى لو كان إيمانه يثير إشكالية. إن معايير جلال لمفهوم الإيرانية هي اللغة الفارسية، والثقافة الإيرانية الفارسية والإسلام الشيعي[2].

يقدم جلال تعريفه لمفهوم الإيرانية مدركـاً إدراكـاً كاملاً وجود أقوام غير فارسية في إيران. ففي قصة ‹ابتلي بالغرب، 1962/ غرب زده› يشير إلى الانقلاب الذي جاء برضا شاه بهلوي إلى السلطة وإلى «الاستيطان الكردي المسلح، واضطهاد إسماعيل سيميتيقوا(50) والتخلص من الشيخ غزال (شيخ المحمرة أو خرمشهر في خوزستان) الذي لو أنه تصرف تصرفـاً أكثر ذكاء، لكان بإمكانه أن يصبح شيخـاً شأن أي واحد آخر من شيوخ إمارات الخليج الفارسي»[3]. وبالفعل هناك ثلاثة من أقرانه الحميمين ومن زملائه الكتاب وهم غلام حسين سعدي (1935/36–1985) وصمد البحرنجي (1939–1968) ورضا البراهيني (1935–) وجميعهم أتراك من أذربيجان، والذين لم يتفقوا مع وجهة نظر جلال التي تقول إن اللغة الفارسية هي عنصر جوهري في تعريف الإيرانية[4].

يكتب البراهيني قائلاً:

الشاه يعُد الإيرانيين آريين، وبهذا يتجاهل التنوع الإثني الموجود في هذا البلد. فعلى الجميع أن يتعلموا لغة واحدة اللغة الفارسية. وهذا جور فاضح بحق القوميات الأخرى.

إنني أنتمي إلى القومية الأذرية الناطقة باللغة التركية. وأمر الشاه رجال ونساء جيلي أن ينسوا كل ما يتعلق بلغتهم، وأن يكتبوا ويقرؤوا كل شيء بالفارسية. فعلنا ذلك مكرهين وتعلمنا الفارسية. عندما أكتب قصيدة أو قصة عن والدي، وعن أمي التي لاتزال على قيد الحياة والتي لا تعرف أن تقرأ أو أن تكتب أو أن تتحدث الفارسية، فهي لن تفهم ما أكتب. ويتعين علي أن أترجمها لها كي تفهمها.

لقد أخفقت جهود الشاه في تفريس الأذريين والكرد والعرب والبلوش. لكن هذا التمييز الثقافي لا يزال سائدًا. على سبيل المثال هناك ثلاثة آلاف طفل أمريكي جلبهتم أسرهم إلى إيران يعملون لمؤسسة غرومان لصناعة الطيران الحربي ويستطيعون الذهاب إلى مدارس ناطقة بالإنغليزية، مع أن هناك ملايين من الأطفال الإيرانيين المولودين لآباء وأمهات من الكرد أو الأذريين لا يملكون ولا حتى مدرسة واحدة يتمكنون فيها من أن يدرسوا كل شيء بلغاتهم الأم. وهذا جانب واحد من جوانب عنصرية الشاه[5].

وما يثير الاهتمام هنا هو أن مقالة جلال التي أرادها تذكيرًا ب ‹صمد والمأثرة الفلكورية، 1968/ صمد و افسانه ى عوام›[6] كتبها من أجل صمد البحرنجي. كان صمد معلمـًا ومصلحـًا تربويـًا، مؤلف كتاب ‹نقد وبحث في مسائل تربوية إيرانية، 1965/ كند وكاو در مسائلِ تربيتى ايران› ومقالات أخرى في التعليم، إضافة إلى قصص قصيرة، وقصص أطفال وترجمات من حكايات التراث الشعبي الأذري والتركي إلى اللغة الفارسية ومقالات تتحدث عن أذربيجان. لقد امتدح جلال صمدًا وأعماله. وفي هذه المقالات يشير جلال إلى صمد باعتباره «هذا الأخ الأصغر سنـًا»:

عندما جاء بواحدة من قصصه، وقصيدة فولكلورية نقشت كإهداء على الصفحة الأولى . . ما جعلني أدرك كم كان رومانسيـًا، وفي

الوقت ذاته، كم كان مثابرًا على منح لسانه الأم حياة جديدة المعنى، وكم كان مدركـًا لحضور هذا المنجل الفاصل وهو نهر أراس مع عناصر متفرعة أخرى، لم نتسامح مع حضورها في مدارسنا وثقافتنا في الخمسين أو الستين عامـًا الأخيرة. ومرة أخرى كان في حفل حضره اثنان أو ثلاثة من أساتذة الجامعة. وبسبب وجود صمد، تحول النقاش باتجاه اللغة التركية، ما جعلني أدرك كم كان شجاعـًا، وغضوبـًا، وحادًا. كنت أظن فيما مضى أنني الوحيد الذي كنت أملك هذه المزايا!.

من الواضح أن جلال يعترف بالنزعة القومية الثقافية الأذرية ويتعاطف معها. ومن جهة أخرى فإن إحالته لهذا «الوعي اليقظ لثقافة منفية، وإحالته أيضـًا إلى نهر أراس» بوصفه «منجلاً فاصلاً، هذا المنصف لثقافة واحدة ولغة واحدة». تمكن وبسهولة من أن يحفزه الغضب القومي الإيراني عند فقدانه لنصف أذربيجان وتحولها إلى روسيا القيصرية بمعاهدة توركمان جاي في عام (1828)(51).

يكاد جمال أن يكون وحيدًا في مواجهة التناقضات الكامنة في إيجاد حل لمسألة الهوية الإيرانية الثقافية. لقد واجه العديد من المفكرين الإيرانيين الفارسيين القوميين المثقفين معضلة حقيقية، إلى الحد الذي يرون فيه الإسلام دينـًا للغزاة العرب في القرن السابع الميلادي، وإلى الحد الذي يرون فيه وجهة نظر عالمية علمانية حديثة بوصفها غربية في جوهرها[7].

لقد خاض جلال صراعـًا لحل هذه المعضلة، برز أكثر ما برز في قصتي ‹ابتلي بالغرب› و‹خائف في الحشود، 1966/ خاشى در ميقات›[8]. وفي اعترافه الجلي هذا بالمشكلة، وبانحيازه إلى الإسلام الشيعي بوصفه شيئـًا جوهريـًا لمفهوم الإيرانية، نأى جلال بنفسه عن كل معاصريه من الكتاب. إن أهمية جلال الخاصة تكمن في اعترافه بالإسلام الشيعي التقليدي باعتباره رؤية لمعظم الإيرانيين. وباعترافه بالإسلام الشيعي الموجود، والمعتبر قوة

سياسية واجتماعية في إيران[9]. إن أغلبية الإيرانيين يعيشون في محيط إسلامي ثقافي، هذا إذا لم يكن شيعيـــاً، حتى لو لم يكونوا هم أنفسهم إسلام (شيعة) ممارسين، ويعرف جلال أنه لن يكون هناك من قاسم مشترك أكبر في إيران، من الإسلام الشيعي الذي منح اختلافاته الكبيرة في الجغرافيا واللغة والعادات المحلية والثقافات. ليس هناك من عامل ثقافي آخر بهذا الحجم وذاك الاتساع يمكن أن يكون مشتركـــاً.

لكن وفي الوقت الذي يثني فيه جلال على الأخلاقيات الدينية، فهو يشجب الخرافة والتقيد بحرفية القوانين والتشريعات. وتعد العديد من قصصه ناقدة للمعتقدات والممارسات الدينية التقليدية. ففي قصة ‹الخطيئة، 1949/ گـــناه› حيث تشعر إحدى الفتيات الصغيرات بالذنب لأنها غطت في النوم في سرير والدها، يتعامل جلال مع المواقف التقليدية حيال النساء والهيستريا الجنسية المضطهدة صراحة التي نشأت من ذلك[10]. وفي قصة ‹القيثارة، 1949/ سه تار› حيث يحطم بائع العطورات آلة موسيقية لأحد الموسيقيين أمام المَسجد، يظهر جلال الدين بوصفه معارضـــاً للفن وللموسيقى والروح الفردية[11]. مع ذلك فإن القصص الأخرى، وفي الوقت الذي تنتقد فيه التقاليد الدينية، تؤكد وجود الأخلاقيات الدينية بعرضها لشخصيات دينية بطريقة إيجابية.

وفي قصة ‹إفطار في غير أوانه، 1945/ إفطار بى موقع›، يسافر أميز رضا، وهو سمسار في سوق طهران، إلى قزوين بالحافلة لكي يتمكن من تناول إفطاره ويشرب الشاي خلال رمضان الذي يتحكم به الآغا رجل الدين المحلي. يدين جلال التقيد بحرفية القوانين وخرافة الإسلام الشيعي، ورغبة أميز رضا بالسماح للآغا بأن يفكر من أجله. ومع ذلك، وفي الوقت الذي يكون فيه غبيـــاً، إنه أيضـــاً مجد وشريف: «كان رجلاً متدينـــاً والذي لم يكن قانعـــاً، شأن بعض أبناء بلده خلال سنوات الاضطراب القليلة السابقة هذه، بأن يتجول و يتعامل في السوق ويضمن ثروته»[12].

نجد عرضـــًا أكثر إيجابية لشخصية متدينة في قصة ‹زيارة›[13]. وهي قصة قصيرة تصف رحلة قام بها جلال إلى كربلاء في عام (1943):

> كونت صداقة مع رجل في منتصف العمر كان يجلس قربي. كان يبيع الخضار، وأخبرني حكايته. كان يعيل عائلته المؤلفة من خمسة أشخاص. وحتى عامين مضيا كان يستجر أجره البائس من سيده الذي كان يملك متجرًا في نزل للقافلات في قزوين. جاء اليوم الذي لم يعد يستطيع فيه أن يتحمل أكثر. وفي إحدى الأمسيات انهار في المسجد أمام جمع المصلين برمته، وأخذ يتضرع إلى الله كي يحرره من حياة الكلاب تلك التي كان يحياها، قبل أن يتقدم به العمر، وكي يرسل به إلى أي مكان حيث يستطيع أن يمتلك بيتـــًا له مهما كان صغيرًا، ويفتح متجرًا صغيرًا ربما لوحده. ويبقى معه ما يزيد على حاجته ليوفر كسرة من خبز ليعطيها صدقة للفقراء. «مهما يكن ليس من شك أبدًا» قال «بأن الله أشفق علي تلك الليلة ليس مهمـــًا إن كان ذلك في هاتين السنتين الأخيرتين تمكنت من الهروب من كدحي وعملي الشاق. كنت قادرًا على أن أستأجر دكانا صغيرا في جادة سيروس. والآن بت قادرًا على أن أوفر بعض النقود لكي أذهب في رحلة الزيارة هذه. والدي العجوز المسكين (رحمه الله ورحم الجميع) كان بالغ القلق. إذ كان يريدني أن أقوم بهذه الرحلة: «أي ولدي العزيز إذا جاء يوم تتمكن فيه من الذهاب إلى تلك الحضرة العظيمة، لاتنسني، لاتنسني» كان والدي. منحه الله رحمته وغفرانه. وبالفعل أنا الآن ذاهب، وسوف أتذكر روحه المفارقة، وسوف أدعو ومن عتمة ذلك الضريح بأن تصادقه روحه.
>
> لم أكن الوحيد الذي صب عليه صديقي بائع الخضار عطفه. فالمسافرون الآخرون أيضـــًا تقاسموا دفء تدفق حديثه الذي لا ينضب والحكايات التي سردها لنا ليمتعنا بها. ومن حين لآخر كان يغني. صوته كان عذبـــًا . .

‹الزيارة› هي أول قصة قصيرة نشرت له. إنه يقدم موضوعات يعود إليها مرارًا وتكرارًا في كتاباته: الإسلام الشيعي، ومفهوم الإيرانية الفارسية.

وعندما يكون على وشك أن يغادر، يفكر بالأشياء التي سيفعلها البشر بعد أن يغادر، الحساء الخاص الذي سيقدم على المائدة، والحفلة التي ستقام على شرفه، والصلوات التي ستتلى من أجل عودته سالمـاً. إن ذهابه إلى العراق يجعله أكثر إدراكـاً ووعيـاً للمكان الذي سيتركه:

> **نعم. هذه هي إيران. وتلك هي عاداتها: مطبوخ الخضار مع السمك في رأس السنة الإيرانية. وفرجة رأس السنة الجديدة التي تتضمن سبعة أشياء تبدأ بالحرف (س) الأرز (برنج) والحساء (سوپ)، والسمنو، وحساء المعكرونة (سوپ ماكاروني)، وآلاف الأشياء الأخرى الشبيهة. تبدو هذه العادات للوهلة الأولى سخيفة، وخرافية، لا قيمة لها. لكنها وفي الواقع خلقت والتصقت بنمط الحياة الإيرانية المميز . . إيران آه يا إيران[7].**

وتتثبت الثقافة الفارسية، فالرحلة عبر المشهد الإيراني تم سردها، والإيرانيون الآخرون في الحافلة تم وصفهم. ثم فجأة يدخل القارئ مع جلال المزار المقدس في كربلاء. ليس من ذكر لأي شيء آخر: لا شيء عن العراق، لا شيء عن العرب هناك فقط لغة القرآن العربية. وفي مقطع جميل يصف جلال اللغة المسموعة والمرئية في المزار:

> **تردد صدى كلمات من القرآن، وترددت من جديد تحت القمم الشامخة. كانت تلك الكلمات العربية تنصب مثل المطر، وتشحن المكان كله قداسة. على الأبواب وعلى الجدران وعلى الأفاريز وعلى زخارف السقف الزجاجية التي عكست بشظايا مكسورة لا تنتهي صور ذلك الحشد الهائل، على أغلفة الكتب المقدسة الأمامية منها والخلفية، على كتب الصلوات في أيدي الرجال، عند تخوم الضريح وحوله، على الأقفال الفضية للمزار، في كل مكان نقشت هذه الكلمات العربية بآلاف التصاميم والأشكال واللفائف، على الخشب والآجر على الفضة على الذهب: كل شيء تم امتصاصه بفعل قوتهم. ولا يعرف سوى الله كم من السنوات أمضت تلك الكلمات هناك، كانت تنظر إلى جميع من يأتون ويذهبون، بإلحاح ولا مبالاة.**

في الواقع أفلح جلال في إرْيَنَة الإسلام الشيعي قدر ما استطاع [تحويله إلى إيراني، م]. ومن الواضح أن الراوي فارسي وكل الشخصيات الأخرى إيرانية هي أيضاً. والبلد الوحيد الذي نراه هنا هو إيران. ويتم اكتشاف كربلاء من دون أن يتم اكتشاف العراق. إذ ليس هناك من عرب ولا شيء عربي، باستثناء اللغة العربية. نجد في قصة ‹الزيارة›، في معنى ما تعبيرًا عن المثال الأعلى للهوية الثقافية الإيرانية عند جلال. لأنه، وبينما يرى جلال الإسلام الشيعي بوصفه مكوناً أساساً لهوية ثقافية إيرانية، يريد لشيعيته أن تترع عنها الصفة العربية ليبرز وبشكل أكثر حدة شخصيتها "الإيرانية"، مع أن أصول الترعة الشيعية والعديد من أتباعها هم في الواقع عرب. باختصار يناضل جلال لإيجاد صلة إيرانية في صدر الإسلام، مثل سلمان الفارسي، وفي صلة إيرانية في الإسلام المعاصر مع الترعة الشيعية، بغية تقديم إسلام مثل قوة غير عربية في جوهرها[14].

على أي حال فإن رغبة جلال في إسباغ الصفة الإيرانية على المذهب الشيعي ونزع الصفة العربية عنه تم دفعها من خلال كراهيته للأشياء العربية بقدر حبه الأشياء الإيرانية. من منظوره، كان التحامل ضد العرب مغروزًا فيه كما تكشف عنه قصة ‹الجمارك والمكوس، 1945/ گــمركها وباجها›[15] حيث يظهر جلال للقارئ فيها ما أخفاه في قصة ‹الزيارة›.

يبدأ الراوي قصته بوصوله إلى النهر حيث سيعبر إلى البصرة «حيث رست القوارب الطويلة بمجاديفها المحدبة وحيث اصطف العرب المغطاة رؤوسهم يمسكون بالسواري ويهذرمون(52) باللغة العربية». تعين عليه أن يشارك القارب امرأة متنكرة* لكنها رشيقة، وشرطي ورجلان متقدمان في السن، ويجعل القارب يعبر النهر به، مصاباً بدوار البحر من دون أن يصل إلى الغثيان. يصف العرب الذين يراهم: «رشاقتهم الغريبة كانت شيئاً

* أثبتنا هذه الكلمة هنا عن قصد وذلك لتأكيد سخرية الكاتب. المترجم.

خارقـــاً. لقد خدعتني أرديتهم الطويلة التي تقبض على أجسادهم». ويستدعي الراوي إلى ذاكرته أيضـــاً ركوب سيارة الأجرة من خرمشهر إلى آشار، حيث تم خداعه بمبلغ ثمانية عشر تومانـــاً. وهكذا يقدم جلال الموضوعات التي ستعبر الحكاية: العرب بوصفهم غرباء "الآخرون"، خداعهم، جشعهم، لغتهم الفجة وضياعه هو الجسدي والأخلاقي، تتجمع في جزء كبير في بيئة عربية أجنبية جائرة.

يلتقي الراوي بخداع العرب وجشعهم في كل اتجاه. لقد استقل القطار من طهران إلى الأهواز حيث عرض عليه المعارف الذين التقاهم في القطار أن يعبروا به النهر في قارب يملكه الشيخ عبود. يرفض عرضهم هذا، راغبـــاً عن عبور الحدود على نحو غير قانوني «مع حفنة من المهربين». بدلاً من ذلك يستقل سيارة أجرة من خرمشهر إلى آشار. لقد دفع عشرين تومانـــاً أجرة الركوب في السيارة التي شاركه الركوب فيها خمسة ركاب آخرين، جنديان أستراليان وثلاثة عرب. أخبره السائق أن العرب الثلاثة يملكون السيارة، لذا فهم ليسوا بحاجة إلى أن يدفعوا، وبأنه عليه أن يقل الجنديين. أيضـــاً السائق عربي، فلغته الفارسية منكهة بلكنة عربية قوية، ويضحك الراوي في نفسه إلى أن يكتشف بأن أجرة الركوب هي تومانان فقط. لقد أحرج بسبب تلك الخدعة التي كلفته مبلغـــاً من المال. وصاحب القارب مخادع هو الآخر، فقد طلب منه نصف دينار، لكن وعندما أجابه الراوي بأنه لم يحول نقوده الإيرانية إلى نقود عربية طلب منه أربعة تومانات. على أي حال نصف دينار يساوي أكثر من سبعة تومانات. من الواضح أن المركبي أراد أن يهرب بما يستطيع الحصول عليه، أما الشرطي الذي كان واقفا بالقرب منهما فلم يكن مباليـــاً، ذلك أنه لم يظهر ما يدل على أن الأجرة كانت غير عادلة.

في مركز الجمارك، الموظفون يفتشون أمتعته، رجل عجوز وشاب أصغر منه سنـــاً، والذي قرر بأن عليه أن يدفع ضريبة على الصابون والثياب التي

جاء بها معه، وأيضـــاً من أجل كتبه التي سيرسل بها إلى بغداد والتي سيتم التدقيق فيها في أثناء دخولها إلى العراق. لم يسمح له أن يدخل آلة التصوير، لكن العجوز «والذي في اعتقادي أنه لم يكن يعرف الفارسية، انتحى بي جانبـــاً وهمس في أذني بهدوء بأنه مستعد لشرائها لقاء عشرين تومانـــاً». وما يخص القماش القطني، كفن والديه، بدا بأن رجلي الجمارك وجدا ضريبة على القماش القطني، أو أنهما لفقا ذلك بأنفسهما. «دله العجوز على سوق تبديل العملة، وعرض عليه ثانية شراء آلة التصوير. ضحك الراوي في وجهه ومشى». لم يكن واثقـــاً «فيما إذا ضحك من لغته الفارسية الفجة، أم أنه كان يهزأ من جشعه الذي ظهر من أنيابه الحادة».

أما الصراف الذي زاره الراوي فكان:

> **شابـــاً قصيرًا أبيض، بدا وكأنه مواطن أحمق من مازندران أكثر مما بدا بأنه صراف عربي من سوق البصرة. كان يتحدث الفارسية بطلاقة. ضحكت بيني وبين نفسي عندما أصر، أنه وإذا كنت أملك أية نقود أخرى فيجب أن أبدلها كلها عنده، كما أنني يجب أن أجد زميله في بغداد والذي سيصرف نقودي الإيرانية بسعر أرخص.**

ومرة أخرى لا يبدو من الواضح فيما إذا كان الراوي يضحك على اللغة الفارسية لصراف النقود أو على جشعه.

عندما يعود إلى حاجز الجمارك، يدفع التعرفة، برميه النقود عبر الطاولة. لكن الموظف الشاب كان لا يزال يرفض أن يعطيه إيصال الدفع، وهمس العجوز بإذنه قائلاً إن الموظف الآخر يريد نصف دينار رشوة. كان غاضبـــاً «لم يعد يضحك على فارسيته الفجة». أخيرًا ابتلع «غضبه وكراهيته» وشرح له الرجل العجوز بأنه سيسمح له بأن يأخذ معه آلة التصوير. يدفع ويغادر.

لم يقتصر احتجاج الراوي على موظفي الجمارك، بل تعداه ليصل إلى اللغة العربية، عندما يتحدثها العرب. كان الراوي يعرف بعض العربية، عندما يرى

اللافتة فوق مكتب الجمارك، يحاول أن يحل معنى كلمة لم يعرفها من جذرها. إن العربية المحكية على أي حال "هذرمة" لا أكثر. وفي الوقت الذي تسمح فيه اللغة الفارسية التي كان يتحدث بها العرب المساكين لإحساسه بالتفوق، يجد من المحبط أن يضطر للتعامل باللغة العربية. فهي بيئة لغوية متوعدة وغريبة. لقد سمع موظف الجمارك الشاب «يتمتم شيئا بالعربية. كنت أعرف بأنه كان يشتم. تجاهلت الأمر لكنني كنت أشتعل غضبـــًا في داخلي. كان عذابـــًا لي». بدا السبب في اللغة العربية بقدر ما كان السبب الشتائم وعجزه عن الرد وهذا ما أرقه. كان قادرًا على نقل المعاني بالفارسية، حيث لم يكن يستطيع بالعربية، عندما يسب الراوي الرجل الشاب «في وجهه .بمثل ذلك الغضب والكراهية التي كان يفهمها، وتقريبـــًا كاد أن يقفز على الطاولة ويلكم وجهي». لكن كم كان ذلك محبطـــًا، عندما أحس بالحاجة الكبيرة إلى أن يعبر عن نفسه ويتواصل بالسباب، والذي يجب أن يفعل ذلك بالفارسية، التي لا يفهمها العرب: «من المثير للشفقة أنهم لم يكونوا يفهمون»، وبينما كان الإحباط مهيمنـــًا، استسلم أكثر فأكثر: «سبابي كانت ذرات رمال، سباب لم يفهموه. كان الأمر كذلك».

خطا الراوي خارج مكتب الجمارك إلى محيط مادي أكثر عدوانية.

إسفلت الشارع كان يحرق. كنت لا أزال أشتم أوراق الأشجار التي أحرقتها الشمس في حديقة الجمارك. كنت ظمآنـــًا. تركت جانب الشارع باتجاه أخبروني عنه. عيناي مفتوحتان، شعرت وكأن شيئا يضغط من خلف مقلتي وأنهما كانت على وشك الخروج. لم أعرف ماذا فعلت بمنديلي. كدت أموت من العطش.

حريته جاءت تركض في شكل صبي فارسي اسمه عبد الله، شخصية وضعت في تضاد صارخ مقابل الشخصية العربية الجشعة والمخادعة في القصة. عندما طلب منه المركبي أجرة غير معقولة، «غضب الصبي وصر على أسنانه حتى كادت عضلات وجنتيه تخرج. بدا وكأنه أراد أن يقول شيئًا ما،

لكن شرطي الحدود حدق به . .». وعندما سأل عبد الله الراوي فيما إذا كان يريد أن يشتري بعض السجائر، خطر له في البداية أن الصبي عازم على سرقته، لكنه وبعد أن رأى «مظهره الأجنبي من دون غطاء رأس ولا ثوب». على أي حال «نظرة عبد الله القلقة، ومن ثم فارسيته الحلوة التي أخذت ترن في أذني، جعلني أفكر بشكل صائب».

وفي الواقع غمرت البهجة قلب الراوي ذلك أنه وجد من يتحدث إليه بالفارسية:

عندما كنت ذاهبـاً بالسيارة من خرمشهر إلى البصرة، كان المتحدثون الثلاثة الآخرون يتكلمون على نحو متواصل مع السائق بالعربية. كنت والجنديين الأستراليين صامتين. مع ذلك لم أشعر أنني غريب. لكن حالما وصلت إلى مركز الشرطة الحدودي الحار والفارغ، أحسست بأني غريب. ومنذ ذلك الحين، بات كل شيء أسمعه من حولي غريبـاً وغير مفهوم. منذ ذلك الحين، أنى ذهبت كانت العيون تنصب علي، كانت نظراتهم الغريبة الثابتة تثقل وجهي. وطوال اليوم لم أكن عاجزًا عن فهم ما أسمعه فقط، بل بدأت أغضب. بدا الأمر وكأنني هبطت في سجن حيث البشر هناك يثيرون الفوضى وأعمال الشغب في الجانب الآخر خلف الأبواب المغلقة. مع أنني لم أستطع أن أفهم معنى الفوضى والهياج، بالتأكيد كان لذلك علاقة بي وعني. في تلك اللحظة فتح باب صغير في وسط جدار سميك من اللغة العربية التي أحاطت بي وأوقعتني في خضمها. انفتح شق صغير، شق يؤدي إلى بيئتي المألوفة، باب صغير عبره سمعت صوتـاً مألوفـاً أخذ بيدي إلى السعادة. باب صغير عبره كان أحدهم يتحدث إلي وعني بلغتي الأم.

مع ذلك، وفي الوقت الذي كان الراوي سعيدًا بأن يتحدث مع شخص يعرف لغته، لقد ضمن الكاتب وبشكل جلي حكايته أنه ولما كان الصبي فارسيـاً، فلا بد أنه شريف.

أخبر عبد الله الراوي بأنه جاء من مازندران وقد تاه أو أن أمه نسيته منذ سنوات. لم يكن العرب ينادونه باسمه بل بكلمة «وَلَكْ». ويستمر الكاتب في تضمين رذائل العرب أيضـــًا: «لقد أخبرني أنه ومنذ اليوم الأول بدأت قوات الشرطة تأخذه إلى هنا وهناك، وبأنهم كانوا يزعجونه إلى حد كبير في الليالي إلى أن هرب منهم».

توقف عبد الله عن هروبه ليساعد الراوي في هذه المدينة الأجنبية الغريبة، ليأخذه إلى سوق تصريف العملة. عرض الراوي على عبد الله أن يرجع معه إلى إيران، إذا كان عليه أن يعود إلى هناك، وأخبره أن ينتظره بينما ينهي شغله في مكتب الجمارك. عندما خرج، كان الوقت متأخرًا، لذا أسرع إلى موقف سيارات الأجرة ليصل إلى محطة القطارات ويشتري تذكرة. كان لا يزال يشتم موظفي الجمارك، ومرة أخرى جعل يصف تلك البيئة القمعية:

> **اقتربت قمم الجدران العالية التي كانت تغطي الشوارع الخلفية من بعضها بعضـــًا، كانت تضغط هواء الظهيرة الحار في البصرة حيث كنت أمر بسرعة. كانت حرارة خانقة، ومرة أخرى أحسست بأن محجري قد انفتحا على مصراعيهما، وكأن شيئًا كان يضغط على مقلتي من الخلف. تخيلت أن مقلتيَّ كانتا على وشك الخروج وتنثران أمامي على الأرض القائظة لشوارع البصرة الخلفية.**

نسي الراوي عبد الله. قفز إلى سيارة الأجرة المتخمة بالركاب، لكن «العرب لفوا أثوابهم، تحركوا وأفسحوا مكانا لي كيفما اتفق» ومن ثم وصل عبد الله، متقطع الأنفاس. تحركت السيارة ووقف الصبي هناك، مجبرًا نفسه على الابتسام. تردد الراوي لكنه لم يفعل شيئًا، لم يبادله الابتسام حتى إنه لم يودعه. أحس بالانزعاج والعجز. كان يعرف في قرارة نفسه بأن عليه أن يفعل شيئًا ما، لكن من الواضح أن البيئة الغريبة والعدائية وموظفي الجمارك المخادعين والجشعين والعربية التي يتحدثون بها، وحرارة الجو ذلك كله مارس تأثيرًا فيه جعله عاجزًا عن فعل ما هو صواب:

آه يا لهذه المصطلحات العربية، وهذه الأسماء العربية بحروفها التي من الصعب أن نلفظها خلفت في أسوأ أثر. كيف يخرج حرف العين والقاف(53) من خلف الحنجرة. وكم من حروف الطاء والزاي تخرج من وسط اللسان!. لكن يا للسرعة التي وصلنا بها إلى المحطة! كانت طريقـــاً طويلة!. لم أنتبه كم ابتعدنا، لكن الرائحة الكريهة والحادة لسيجارة ذلك العربي المعتمر والجالس بالقرب مني كانت قد انتهت.

اشترى الراوي كوبـــاً من الشاي في مقهى المحطة، وجلس يرتشفه. كان يحس بالغربة كليـــاً عن الناس الذين كانوا حوله. هم ليسوا "بشرًا" إنهم "عرب":

كان العرب جالسين بسيقان متصالبة على المقاعد تاركين نعالهم أمامهم على الأرض. كان الهواء شديدًا، ثقيلاً بالرائحة اللاذعة لسجائر العرب وأراكيلهم التي برز منها ما بين الثمانية والعشرة مآخذ وقد أحاط بها العرب.

وضع بائع القهوة أشياءه في زاوية الردهة الوعرة على طاولتين. مساعده كان يتحرك بين العرب بدلة القهوة النحاسي، يصب منها قهوتهم السوداء المرة، قطرة قطرة في فناجينهم.

يحاول الراوي أن يلهي نفسه عن التفكير بعبد الله ولطف هذا الأخير حياله، ويحاول أن يرسم صورة مختلفة أكثر إيجابية للحالة التي وجد نفسه فيها حيث البشر والأشياء من حوله جيدة.

على أي حال لا يمكن أن نرفض واقعية الموقف: فحقيقة العرب، بحسب الكاتب، هي أنهم بغيضون ويكرهون الآخرين. كما تشكل هذه الحقيقة غربة كاملة ومطلقة للراوي الفارسي عنهم وعن عالمهم. وحتى عندما يسمح جلال بإبراز صدمة الثقافة، يوضح أنه لا يمكن أن تكون هناك روابط إنسانية مشتركة فيما بينهم:

مهما حاولت أن أهدئ من روعي وأراقب البشر الذين يسكبون قطرات القهوة السوداء المرة في ألسنتهم ويتلمظونها بكل يسر في

> أفواههم، لم أكن قادرًا على ذلك. كان كل شيء مضجرًا. كل شيء جعلني غير مرتاح. أنى تطلعت كان ينوء بثقله على عيني. أردت أن أطلب القهوة، لكنني خفت. لم أكن أعرف فيما إذا كنت قادرًا على ارتشاف هذه القهوة العربية السوداء الثقيلة أم لا. لقائي القصير مع الصبي بائع السجائر عند نقطة جمارك البصرة والسلوان الذي منحني إياه هذا اللقاء العابر، وسلوكي حياله وإهمالي له في النهاية من دون أي بادرة من شفقة أو اهتمام أو حتى وداع، أزعجني إلى حد كبير. أردت البكاء. رغبت في أن أجد شخصـــا أتحدث إليه، أن أشكو همومي إليه. لكن وجوه العرب المعتمرة أغطية الرأس الذي كانوا يسكبون القهوة المرة السوداء في ألسنتهم ويمتصونها، كانت منفرة، خشنة ما جعلني أثور. كنت مشمئزًا.

وفي الوقت الذي يذكرنا «عداء جلال للعرب»[16] بهدايت، فإن مفهوم الإيرَنَة عنه يختلف عن مفهوم هدايت. فهو لا يقبل بيسر أيديولوجيا "النزعة الآرية"، أو النظرة إلى التاريخ التي أعطتها تلك النزعة. في ‹ابتلي بالغرب› يشير جلال إلى «شعوذة الدراسات الآرية» ويشير إلى الإيرانيين بوصفهم «نحن الذي هربنا من الهند (هذا إذا كان ما يقوله صحيحًا)»[17]. يرفض جلال النزعة العصبية للنظام البهلوي بوصفها «أشكالا جديدة من المخدرات التي تسكن البشر، وتجعلهم في حالة من الهدوء السياسي»[18] . أحد هذه الأشكال هو «أعراض وَهَم الجلال»:

> يحدث هذا لأن الفرد التافه يرى عظمته في الجلال المنسوب زورًا وبهتانـــًا له على شكل أبهة قومية، ومهرجانات باذخة وأقواس انتصارات مبهرجة وجواهر في التاج خبئت في خزينة المصرف الوطني . . باختصار، في أي شيء يسعد العين وينفخ الإنسان التافه كي يتصور نفسه إنسانا عظيما.

والشكل الآخر يتجلى في «أعراض وهم الأمجاد الغابرة: التباهي الطنان، وتمجيد الذات الأحمق، كيروس العظيم وداريوش، وتبجيل الذات المبني على أمجاد غابرة لا صلة لنا بها»[19].

ومع ذلك وفي الوقت الذي يرفض فيه "النزعة الإيرانية" يقترح جلال تاريخاً إيرانياً إسلامياً حيث يسعى أيضاً إلى "أيرنة" الإسلام ونزع الصفة العربية عنه قدر الإمكان. فالعرب محتقرون والإسلام الحق ظهر فقط عندما وصل إلى الإمبراطورية الفارسية: «الإسلام بات حقيقياً فقط عندما وصل إلى المنطقة بين دجلة والفرات (بعدئذ باتت المركز الثقافي والسياسي للإمبراطورية الساسانية). قبل ذلك كانت نزعة جاهلية وقبلية عند العرب هي السائدة»[20]

ويمضي جلال قدماً في فصل الإسلام عن جذوره العربية:

> **وإذا ما تفحصنا الحقائق بكثير من التجرد، فسوف نرى أن الإسلام بحد ذاته كان حركة أخرى أيضاً مبنية على مطالب سكان المدن الذين يقطنون منطقة مابين الفرات وسورية والذين سئموا الحروب الطويلة بين إيران والإمبراطورية البيزنطية. بتوق الحيوانات العطشى، تاقوا نحو السكينة وكانوا يناصرون أي حركة تصنع سلاماً طويل الأمد يزدهر في هذه المنطقة. نحن نعلم أن النبي محمد كان يتاجر في شبابه مع سورية، وبأنه تحدث مع أحد الرهبان هناك. ولم يكن هناك أسهل من تحويل المرء إلى دين الإسلام سوى صرخة 'قل: لا إله إلا الله ولسوف تفلح'[21].**

تشبه نظرة جلال إلى التاريخ نظرة سفرزاده مقارنة مع النظرة العامة التي تقول إن الإسلام لم يخضع إيران ولكن،

> **نحن من دعونا الإسلام إلى إيران. دعونا نعترف أن رستم (بن) فرخ زاد (قائد الجيش الفارسي في معركة القادسية) هو من ناضل عبثاً للدفاع عن الفرسان الساسانيين وعن الشعائر المتحجرة للزرادشتية، بينما وقف شعب طيسفون في الشوارع يحملون التمور والخبز للترحيب بقدوم الحشود العربية، الذين جاؤوا لينهبوا القصر الملكي وسجادة بهارستان[22].**

في الواقع يرفض جلال أن يمجد الإمبراطورية الفارسية ليس بوصفها ملكية فقط ولكن بوصفها فترة من مجد تاريخي، ويقول إننا وربما سنفهم ما السبب

وراء تحول الإيرانيين إلى الإسلام «في اللحظة التي سنعرف فيها أنواع الأذى غير المعقولة التي أصابت البشر نتيجة للعادات المتحجرة للساسانيين»[23].

لقد تم تقديم الإسلام بوصفه إيرانيـــاً في جوهره ومنذ بداياته، وصولاً إلى تطوره الأول، بالاعتماد على رجل إيراني هو سلمان الفارسي، ومن ثم ليعود الإسلام إلى فترة أبكر ليشارك المثل العليا مع كل من مزدك وماني:

> **قبل سنين من هروب يزدجرد من مرو، وهرب سلمان الفارسي من جاي في أصفهان ووجد ملجأ في المدينة مع المسلمين ومارس دورًا هامـــاً في تطور الإسلام، وبالمقارنة، فقد غطى على دور علماء فلك ماجي* في تطور المسيحية. لذلك فأنا لا أشعر بأنه بإمكاننا أن نرى الإسلام بوصفه أخضع العالم بالطريقة التي ننظر بها إلى الاسكندر الأكبر الذي أخضع العالم. إن جنود القائد المقدوني المرتزقة المنفلتين كانوا منفيين من أوطانهم وجاؤوا إلى هنا بحثـــاً عن الغزو. لم يخف يوما أحدهم نوعـــاً من الولاء لجعبة سهامه ما جر أولئك العرب الحفاة طوال الطريق ليصلوا إلى أوكسوز وجاكساتيز** . ورغم ذلك فإن أفكار علمائنا الملتحين ذوي الشوارب، والذين هم نوع من شعوبيي الماضي، وبالرغم من الذين أحرقوا الكتب من رجال عمر في مدينتي الري والاسكندرية، فقد كان الإسلام دينـــاً مدويـــاً. ولو تأخرت كلمة (نعم) إلى الدعوات التي بدأت منذ قرون في أرض اليباب لممالك سابقة، دعوات اتخذت أشكال النزعة المانية والمزدكية، قمعت في مهدها وأخمدت في أفواه مؤسسيها بالرصاص الملتهب[24].**

لقد تم توصيف التطور اللاحق للإسلام أيضـــاً باعتباره إيرانيـــاً في جوهره. وفي الوقت الذي لا يمكن أن نتجاهل فيه بعض الحقائق التي تتعلق بالهيمنة العربية والتي في واقع الأمر سببت استياء، فهي بالمقارنة مع هذا

---

* (Magi) أو حكماء الشرق اعتقد بأنهم كانوا من أتباع زرادشت. اشترك دينهم ببعض العناصر البابلية. اشتغلوا في علم الفلك. فتبعوا نجما قادهم إلى أرض فلسطين لتقديم الولاء والبيعة للمسيح الذي كان خديجا. المترجم.

** (Oxus - Jaxartez) اسمي نهرين في آسيا الوسطى. المترجم.

الحضور العربي ومقابله تطور الإسلام المؤيرن. وبالفعل وكما يقول جلال إنه ومن دون الإسهام الإيراني لم يكن للإسلام أن يصبح حضارة عظيمة إيرانية في جلها:

> **لكن أليس صحيحـــاً أننا اليوم بتنا دولة دمية أخرى تابعة للغرب؟. أليس صحيحـــاً أيضـــاً أنه ومنذ بداية الحركة الإسلامية وما بعد ذلك بستة أو سبعة قرون أدينا الدور ذاته؟. وبينما كنا ظاهريـــاً واحدًا من الأقاليم للخلافة العباسية في بغداد (تحت زي بأننا نشكل جانبـــاً من المجموع) ما حصتنا التي حصلنا عليها في العالم الإسلامي؟. ومرة أخرى، أليست حقيقة أنه وحتى في أحلك السنوات للهيمنة الأموية، كنا، باعتمادنا على هويتنا بوصفنا شعبـــاً، وباعتمادنا النموذج الإيراني الذي أعطيناه للإسلام، حملنا الراية السوداء للعباسيين من خراسان إلى بغداد. وبهذا أصبحنا حضارة إسلامية مؤيرنة حتى إن مستشرقي اليوم الأغرار يجدون أنفسهم في وضع حرج عندما يحاولون تحديد مقدار مكونات الحضارة الإسلامية ما هو غير إيراني[25].**

وهنا نجد مرة أخرى، في ختام قصة ‹ابتلي بالغرب› كما في قصة ‹الزيارة› يثبت جلال اللغة العربية: «لذلك سأنهي بتطهير قلمي بهذه الآية من القرآن الكريم: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر. . الآية﴾[26].

وفي الوقت الذي يرفض فيه جلال العرب، فهو لا يرفض لغة القرآن العربية، حيث ينظر إليها بوصفها شيئًا منفصلاً عن العرب، ولا تمت إليهم بصلة، بل إلى الله باعتبار العربية لغة الوحي. سنرى المشاعر ذاتها حيال اللغة العربية في قصة ‹خائف في الحشود، 1966/ خاشي در ميقات›.

‹خائف في الحشود› تقرير عن رحلة حج قام بها جلال إلى مكة في عام (1964) وقد بنى الحكاية على مجلة كان يحتفظ بها في أثناء رحلته، وفيها يكشف عن نفسه بوصفه حاجـــاً غير عادي. فهو لم يصل منذ أكثر من

عشرين عامـــاً. كان يسأل نفسه وبإلحاح عن سبب رحلته هذه، وذكر بأن جل أصدقائه كانوا يسخرون من قيامه بهذه الرحلة: «المفكرون الإيرانيون يزدرون هذه المناسبات، وينظرون إليها بحذر شديد ونفور. كانوا يقولون له: 'أيها الحاج'! أليس من مكان آخر تذهب إليه؟»[27]. خلال صفحات الكتاب بالكاد يلمس المرء فكرة الله أو ذكرًا له، أو أيٍ مفهومات دينية شأن الروح البشرية والخير أو الشر أو الغفران. إن مجرد احتفاظه بالجلة يساعده في الحفاظ على موقفه بوصفه مراقبـــاً ساخرًا إلى درجة كبيرة، أكثر منه مشاركـــاً ورعـــاً[28].

إن إيمان جلال مشروط، حتى في تصريح زوجته سيمين دانش فشار:

> **إذا التفت جلال إلى الدين، فهذا نتيجة لحكمته ونفاذ بصيرته ذلك أنه اختبر سابقـــاً الماركسية والاشتراكية، وإلى حد ما الفلسفة الوجودية، وعودته النسبية إلى الدين والإمام المتخفي كانت سبيلاً نحو الانعتاق من شرور الإمبريالية والاتجاه نحو الحفاظ على الهوية القومية، سبيل اتجاه الكرامة الإنسانية والشفقة والعدالة والعقل والفضيلة. لقد احتاج جلال إلى دين[29].**

في قصة ‹خائف بين الحشود› يقول جلال إنه قام برحلة الحج «بدافع الفضول»[30]. فهو يصف قدومه بأنه «ليس خدعة، كما لم يعد نفسه مثل حمل بين قطيع. فالأمر كان مختلفـــاً تمامـــاً. فالخروف الضائع بات الآن ماعزًا أجرب رغب وببساطة شديدة أن يخفي نفسه وسط الحشود»[31]. يقارن فهمه لطبيعة الحج، وكونه «فقط قطعة من قش» التي جاءت إلى الميقات بفهم ذلك الملحد الآخر الميهنشي أو البسطامي الذي أخبر الحُجاج: ضعوا أكياس النقود، وطوفوا، وعودوا إلى المنازل[32]. وللمرء أن يأخذ في الاعتبار أيضـــاً تصريح جلال في قصة ‹ابتلي بالغرب› بأنهم «كلهم [الإيرانيون] ينتظرون ظهور الإمام الثاني عشر. أي: نحن جميعـــاً ننتظره والأمر صحيح هكذا. باستثناء أن كلاً منا يفعل ذلك بطريقته»[33].

وفي الوقت الذي من الممكن فيه لجلال أن يرى الإسلام الشيعي جوهرياً لتعريفه مفهوم الإيرانية، وبهذا يمكن أن يحل مآزقه ونزاعاته الثقافية[34] فهو يقدم إيمانه الديني الشخصي بوصفه إشكالية. احتفاظه بالمجلة طوال رحلته يكشف بحد ذاته بأنه يعد نفسه مراقباً أكثر منه مشاركاً. وفي الواقع إن تلك المناسبات القليلة عندما يبدأ بالإحساس «بالخوف في الحشود» هي غير مرضية له على الإطلاق . فهو يربأ بنفسه عن تلك الحالات:

> **هذا السعي بين الصفا والمروة يذهل الإنسان ويعيده إلى ألف وأربعمئة عام من الزمان، إلى عشرة آلاف عام، هذا الانغماس العظيم للفرد في الحشود . . قبل هذه الأيام، كنت أظن أن الشمس فقط لا يمكن أن ترى بالعين المجردة، لكنني أدركت اليوم بأن المرء لا يستطيع أن ينظر إلى بحر العيون هذا . . ويهرب بعد شوطين فقط. بإمكانك أن ترى اللاتناهي الذي تخلقه تلك الحشود من مثل هذا الفراغ ويحدث هذا عندما تكون متفائلاً، وبدأت لتوك. وإذا لم تكن متفائلاً، في حضور مثل هذا اللاتناهي الذي تراه، فأنت أقل من لا شيء. مثل جزيئ من نفايات في المحيط، لا في محيط من البشر، أو ربما ذرة غبار في الهواء. وبكلمات أكثر دقة أدركت بأنني كنت على وشك أن أجن. فقد كان لدي الدافع لأشق رأسي عند أول عمود إسمنتي أراه[35].**

وفي الشأن ذاته، فقد تم التعبير عن الصراع بين الجماهير والفرد في قصة ‹القيثارة› حيث الدين يوضع مقابل وجود الفرد. بعد أن أعطي شأن هذا الفهم للتجربة الدينية، تكون المجلة هنا أو آلية دفاع ذاتي أيضاً، تسمح لجلال بأن يبقى من دون أن يتورط، باستثناء مصطلحاته الخاصة. ربما كان يخشى وبأسى شديد أن يستسلم للحدث، ويجد في النهاية أنه لا يستطيع أن يؤمن بحق، يخشى أن يقوم بتلك القفزة إلى الإيمان ويخفق: من الأفضل في تلك الحالة أن يترك السؤال من دون إجابة.

رغم ذلك يؤمن جلال بالإسلام بوصفه أداة ضد الغرب، بما أنه يمتلك الإمكانية لتأمين وحدة كبيرة بين المضطهدين ضد الاستغلال الغربي، وبشكل

أكثر تحديدًا يؤمن بالإسلام الشيعي مكونـــًا أساســًا للهوية القومية الإيرانية. ويبقى جلال يرغب في أن يكون إسلاميـــًا عموميـــًا (pan-islamist) وقوميـــًا إيرانيـــًا، وهو موقع من الصعب أن يلتزم المرء به. والسبيل الوحيد الذي يمكن المرء من الالتزام به ويحل التناقض يكمن، ومرة أخرى، كما رأينا في قصة ‹ابتلي بالغرب›، في تجريد الإسلام من صفته العربية، وبخلق هوية آسيوية أوسع التي سيدخل الإسلام بها. وعلى ذلك، فهو ينظر «هل الإحرام بحد ذاته شيء يختلف في الأساس عن الساري(54)؟. إن التوقف عند مشاعر الإحرام له أصوله في الديانة البوذية»[36]. بالطبع هذا أكثر من فرصة طيبة أن هذه الهوية الآسيوية الأوسع هي في الأساس هندية، فهو يعرف تمام المعرفة الرابط "الآري" الذي يقيمه، عندما يفلح بمناقشة أنبياء الإسلام وارتباطهم بالقبائل الساميَّة، مقابلا هذا مع "ميثولوجيتنا" عن كيومرث(55)، وما إلى ذلك[37]. مع ذلك في قراءتنا قصة ‹خائف في الحشود› على المرء أن يستنتج أن لجلال كذلك سببـــًا آخر لتجريد الإسلام من عروبته، يكمن في تحامله على العرب.

إن جلال واع جدًا للجنسيات المختلفة للناس التي يلتقيها، وفي الواقع هو تواق للتمييز بين البشر. لكن يبدو من الواضح أن مفهومه فيما يتعلق (بالجنسية) يتضمن تصورًا ما عن "العرق". للمرء أن يدرك أن تعريفه لمفهوم الإيرانية يتضمن اللغة والثقافة والدين، ومن جهة أخرى في قصة ‹ابتلي بالغرب› يشير إلى: «جيراني الأفغان، وأنا الذي أقاسمهم الدين والعرق واللغة»[38]. تمامـــًا وبما أن المشاعر المعادية للعرب التي يعبر عنها جلال هي نموذجية للعديد من مفكري القرن العشرين العلمانيين الإيرانيين (الفارسيين)[39] وللمرء أن يفترض بأنه يشارك أيضـــًا، إلى حد ما على الأقل الأفكار العلمية الزائفة والواسعة الانتشار الأخرى شأن ما يعرف هناك بوجود العرق "الآري" والعرق "السامي". ومن جهة أخرى فإن جلال سيد، مثل جمال

زاده، سليل النبي الكريم، وهكذا على الصعيد النظري لديه بعض "الدماء العربية". ربما تبعده هذه الحقيقة عن المضي في تأييد النظريات العرقية من أعماق قلبه. مع ذلك فإن الاختلافات التي يقيمها بين الجنسيات تتصل بالتي كانت تتماشى مع المسارات "العرقية" أكثر من تماشيها مع المسارات الإثنية أو الثقافية أو اللغوية. وهكذا وفي سوق المزايدات يرى جلال «سودًا، وعربـًا، وأتراكـًا، وإيرانيين»[40]. ولدى زيارته قرية الحج البحرية يروي:

ثمة سفينة هندية ترسو في الرصيف تفرغ الحجاج، أخفهم حملاً وأقلهم إعاقة. جاؤوا مدثرين بالساري، ويرتدون ثيابـًا تغطي مناطق العورة عندهم، ويحملون غلايات الشاي، لشرب الشاي ونقعه وغسيلها. كان الحجاج الإيرانيون يحملون الزمزميات، أما الأتراك فكان معهم أنابيب طويلة بأطراف منتفخة بدت مثل مصابيح الكيروسين. واللبنانيون والسوريون فقد كان معهم زمزميات أصغر مما كنا نملك، والأفارقة والهنود كان معهم غلايات. كانت تلك الشعارات القومية الأكثر أهمية، وهي لم تكن مرسومة على الرايات الوطنية، لكنها كانت بين أيدي البشر، ويالها من رموز قريبة وسهلة![41].

مع ذلك، لم يكن من السهولة بمكان أن تميز بعض الجنسيات من الأخرى. فبعض زملاء جلال المسافرين كانوا «أتراكـًا من الآراك» الذين كانوا يتحدثون الفارسية بشكل سيئ[42]. وعندما كان أحدهم يخاطب جلالاً بالتركية كان يقول: «كان الناس يحسبونني تركيـًا طوال الوقت. والحلاق قرب سوق الخضار ظن أنني تركي أيضـًا»[43].

الأكثر بوحـًا في تفكير جلال العنصري يكمن في ملاحظاته وتعليقاته على السود الذين يراهم. كان صعبـًا عليه أن يدخلهم إلى مخططه العرقي؛ إذ يجدهم جذابين فاتنين: «كان لهم أكثر الوجوه إثارة للاهتمام من بين الحجاج جميعهم، خصوصـًا عندما يرتدون ثياب الإحرام البيضاء. إن بياض ثياب الإحرام وسواد بشرتهم لمشهد شاعري جميل»[44]. من جهة أخرى،

فإن معاييره الجمالية الخاصة هي تلك التي تقول إن وجه امرأة سوداء «بالغ الجمال» من الكاميرون «لا يمكن تصنيفه بأنه وجه زنجي»[45]، وذلك يعني أنها إذا بدت "زنجية"، فلن تكون عندئذ جميلة.

يجد جلال السود «رائعين» في صلواتهم: كانوا ينبطحون وهم يتشاهدون حتى ليحسب المرء بأنهم عاجزون عن الجلوس على ركبهم[46]. ويجد في هذا دلالة قومية وعرقية، عندما «يدرك أن تلك الصلاة وعادة السجود عادة قديمة جاءت من آسيا، من الإسلام، ومن الهند والبوذية واليابان والصين، ومن أصقاع أخرى من المنطقة. و لم يتقنها الأوربيون ولا الأفارقة»[47].

والمشكلة بالطبع هي كيفية تصنيف العرب السود، ذلك أن التصنيفات العرقية هنا تتداخل وتتحلل. وفي الواقع يميل جلال إلى معاملتهم بوصفهم تصنيفاً قائماً بحد ذاته. فهو يذكر رؤية «عربي محلي ببشرة سوداء» في المقهى[48] و«عربي أسود طويل» يعظ في المدينة[49]. إنه يتحدث أيضاً عن «النخلوية» وهي فرقة شيعية في المدينة تدعي النسب إلى بلال صاحب الرسول الكريم محمد ومؤذنه الحبشي[50]. في الواقع كان دليل شقيقه المحلي الميت من هذه الفرقة واسمه أحمد بن الوليد، وكان جلال قد تناول معه طعام الغداء ذات مرة في بيته في المدينة؛ لقد ذكر أن مضيفه «تعذب كثيرًا وأنفق كثيرًا» من أجل دعوة ضيوفه[51].

لكن وفي معظم الوقت كان جلال واثقاً من نفسه عندما يتعلق الأمر بالعرب. فهو يذكر الصلاة في الشارع قرب امرأة «كانت ترتدي عباءة و لم تكن تبدو عربية»[52]. بعد ذلك، يأتي على ذكر رجل عجوز «من الواضح أنه لم يكن عربياً»[53]؛ يحق للمرء أن يتساءل عن المعايير التي وظفها في تحديد من يبدو عربياً ومن لا يبدو كذلك. وفي الواقع كما في كتاب ‹الجمارك والمكوس› يميل للإشارة إلى العرب الذين يراهم عرباً، أكثر مما يراهم رجالاً أو نساء، أصحاب محلات أو طلاباً، ومن الواضح أن حقيقة

كونهم عربــًا وآخرين، فيحتل هذا المقام الأول في رأيه. في مقطع بواح يصف جلال بساتين التمور على أطراف المدينة، لم يكن فيها مزارعون، بل «عرب يذهبون ويجيئون ومعهم أجهزة الراديو تطلق أغنيات بالعربية [وهذا ما يثير الاستغراب]»[54].

ويمضي جلال قدما في التمييز بين الجنسيات العربية المختلفة؛ السوريون والسعوديون وما إلى ذلك، ربما لا تناسب النزعة العروبية تعريفه للجنسية. ذلك أنه وفي الوقت الذي يعرف فيه جلال الجنسية بمصطلحات اللغة والثقافة والتقاليد[55] يعرفها بمصطلحات العرق أيضــًا، ويرى الفروق العرقية بين السوريين واللبنانيين، الذين يزعم بأن بشرتهم أكثر جمالاً[56] والسعوديين والعرب السود. يصف العرب اليمنيين الذي يلتقيهم بتفاصيل خاصة: «كل يمني، بهيئة قذرة بشعر مجدل وعيون غائرة، وحبل ربط حول الخصر، كان يبدو مثل حنا المعمدان، وقد نهض من قبره[57]. إضافة إلى ذلك، كانوا «أفظاظا»[58]. فيما بعد دخل في نقاش مع ثلاثة منهم «لم يستطيعوا قراءة الخرائط، كما لم يكونوا متعلمين . . بدا أن هؤلاء اليمنيين كانوا الأكثر بؤســًا من بين الحجاج في العالم؛ فثيابهم مهلهلة، هزيلون إلى درجة مخيفة بسبب قلة التغذية. وكانوا هم من أقاموا مأدبة حقيقية في اليومين أو الثلاثة الماضية في منطقة المسلخ»[59]. فيما بعد يذهب إلى السوق باحثــًا عن تجار القماش، ويشتري قماشــًا من يمني آخر «كان شابــًا ملتحيــًا جميل المحيا، بل ساحرًا، ودمثــًا أيضــًا»[60]. يشربان الشاي سوية ويناقشان أمور السياسة، مع ذلك «كانت لغته الإنغليزية أسوأ من لغتي العربية»[61].

كان جلال مدركًا للفرق الدينية المختلفة التي صادفها، وعبر الكتاب كان يسأل الناس إلى أي مدرسة دينية ينتمون. كان استنتاجه الدائم بأنهم لم يكونوا يعرفون، أو أنهم كانوا يخطئون في تحديد من ينتمون إليه. وفي نقاش مع ثلاثة طلاب سعوديين في المرحلة الثانوية «عندما سألتهم فيما إذا كانوا حنفيين، أو مالكيين، أو أي شيء آخر، ارتبكوا في البداية. ومن ثم فكروا في

الأمر، ثم قال أحدهم إنهم حنابلة. من الواضح أنه لم يكن يعرف ما يقول. إن عدوى المروق عن الدين منتشرة في كل مكان»[62]. فالمدرسة الحنبلية الشرعية في السعودية هي المدرسة الرسمية[63].

مع ذلك وحتى عندما نلمس حساسية جلال للاختلافات السنية الشيعية، فمن الصعوبة في الغالب، أن نقول إذا كانت كثيرة كالفروق بين العرب والفرس. يقص علينا جلال نوادر لأناس آخرين، عن رجل يصلي في مسجد النبي والذي لم يغير مكانه لأن عليه أن يبدأ صلواته من جديد، وعن شخص آخر تغوط قبل صلاته، لكنه ومع ذلك مضى إلى صلواته من دون أن يتوضأ. وهو يسمي هذه القصص «حس الدعابة الشيعي المعتاد والتهكم على السنة»[64]. فيما بعد، يخبرنا صهره، جواد عن رؤيته:

> **عربي يجلس القرفصاء قرب أحد الأعمدة الحجرية . . يتغوط وسط الحشود الهائجة. قال أحد الرجال الأصفهانيين من فوجنا: لا بد وأن هذا الحاج المهذب قد نفدت منه الحجارة، وكان عليه أن يتخلص من روثه ليرمي به إبليس. قال آخر: إن هذا الرجل لابد وأنه يكره إبليس . . وأمثال هذه الترهات[65].**

وفي الواقع إن التحامل على العرب هو شيء مألوف، حتى إنه لا يعيره أي أهمية. في الطريق إلى المدينة، تتعطل حافلة قافلة الحجاج مرارًا، وعندما يمد السائقون الآخرون يد العون، يرفض السائق. ويعلق جلال بأن «هذا مجرد يبوسة رأس عربية»[66].

> **بدأ الناس يعلون أصواتهم ويهتاجون، وبدأت النساء تنتحب وتشتم، كانوا يشتمون كل شيء عربي على وجه الخصوص. وصل الأمر إلى حد حيث تدخلت مرة أو مرتين، كنت أصرخ على هذا أو ذاك كنت أقول لهم: لماذا فقدتم السيطرة على أنفسكم بهذه الطريقة؟. وأخذت الحافلات الأخرى تتوقف من حين لآخر إما بدافع التعاطف أو لمد يد العون، لكن السائق كان لا يزال يابس الرأس، أو ربما لم يكن مخولاً له بأن يتصرف من دون إذن، أو ربما كان يخشى أن يحرم من أجرته[67].**

مع أن جلال يأخذ بالتأمل في أن السائق ربما كانت له أسباب أخرى تدفعه لرفض المساعدة، فهو لم يتراجع عن تفسيره «ليبوسة رأس العرب».

على أي حال، لا يشير جلال إلى النساء بوصفهن عربـــاً، بل هذه الصفة، بحسب قاموسه، وقف على الرجال فقط. وتبقى النساء نساء. فالرجال هم حملة الجنسية، بينما اختصاص النساء هو الجنس. وهكذا يمضي قدمـــاً ليصف «رجلاً عربيـــاً كان منحنيـــاً يقبل يد امرأة تتشح بالسواد، عبر نافذة سيارة . . أظن أنهما كانا سوريين. فقد تصرفا مثل أفراد الطبقة البورجوازية الفرنسية على أرض عرفات![68].

ويبقى تصوير جلال للنساء العربيات تصويرًا نقديـــاً إلى درجة كبيرة. فهو يصف «النساء المحليات» يحملن أطفالهن على أوراكهن، وبهذا «يبدو الطفل وكأنه يعتلي ناقة، بقدم في معدة الأم، والأخرى على ظهرها»[69]. لكنه أيضـــاً يرى النساء العربيات بمصطلحات جنسايتهن أكثر مما يراهن بمصطلحات أي شيء آخر. أما المرأة العربية الأولى التي يصفها على نحو جلي فهي متسولة على الطريق إلى أحد، فباكرا في الصباح:

> **كانت هناك امرأة شابة جميلة، ترتدي خمارًا من قماش يغطي أنفها وفمها. عندما اقتربت رأيت وميضا في عينيها كان يجب ألا يظهر في موسم الحج. ويا لهاتين العينين!. كانتا عيني غزال، تقرأ فيهما كثيرًا من الأشعار. ولكن كما يقولون، كان عليك أن ترى بنفسك!. رداؤها الأسود كان رقيقـــاً، وتحته ارتدت قميصـــاً طويلاً ممزقـــاً. لا بد وأنها كانت بردانة. ثدياها الصغيران المنتصبان لم يتحركا تحت القميص. كنت أشعر بالبرد. ولم أكن أرتدي سوى قميص طويل، ظنا مني ولأنني في السعودية فلا بد أن الجو حار. في وقت مبكر جدًا ووجها لوجه مع مثل هذه المرأة[70].**

ويصف حافلة المدرسة «تضج بالفتيات الناضجات اللواتي يرتدين السمق»[71] مع بعض الفتيات الأكبر سنـــاً:

كن يضعن عباءات كالأردية على أكتافهن، ثبتت حول العنق وفتحت من الأمام، لتبدو قمصانهن. وفي بعض الأحيان عندما كن يفتحن أو يثبتن الفتحة الأمامية للرداء أو عندما يتصافحن، كنت ترى براعم صدورهن الفتية. كن يرتدين الوشاحات على رؤوسهن، وقد صنعت من قماش الموسلين الأسود، كانت تبدو مثل قبعات كبيرة. أحذيتهن وجواربهن بيضاء. وفي الواقع إن أول شيء لفت نظري كان لون أحذيتهن، ومن ثم بدأ بصري يصعد إلى الأعلى رويدًا رويدًا[72].

وفيما بعد يصف جلال فتاة أخرى في مكة:

لكي ترى مكة الحقيقية، يجب أن تأتي إلى هذا الحي، وإلى هذه الشوارع. إن الطريق بحد ذاته هو مجرور، وهناك انتشرت القاذورات والنفايات في كل زاوية. وفي وسط هذا المشهد جلست فتاة تبلغ من العمر أربعة عشر أو خمسة عشر عامـًا على شرفة منزلها تفتح وتغلق عباءتها تعرض فخذيها البضين إنها لفرصة نادرة أن ترى النساء هنا[73].

بعد حديثه مع ثلاثة من طلاب المدارس الثانوية في السنة الأولى أو الثانية من دراستهم، يمضي جلال قدما ليؤكد:

لا يمكن للمرء أن يلوم السعوديين على ممارساتهم الجنسية الشاذة التي تنتشر هنا أكثر من أي مكان آخر في العالم. إذ إنني لم أر سوى امرأة أو اثنين من دون غطاء الوجه منذ أن غادرت طهران، وقليلات جدًا منهن كن جميلات. أما أولئك الشبان الثلاثة فكانوا وسيمين، بابتسامات خلابة. كان أحدهم يتحدث بغنج نسوي. واحد منهم فقط كان يتحدث بصوت ذكوري عميق[74].

لعل القارئ يلاحظ أنه من غير المألوف أن يكون لصبية في الرابعة أو الخامسة عشر من العمر أصوات عالية. وبالطبع للمرء أن يتساءل من أين استقى جلال مصادره وعلى أي مراجع اعتمد في تأكيده وجود المثلية الجنسية في السعودية مقارنة ببقية أنحاء العالم؟. إن تأكيده أنه لا يوجد سوى

قليل جدًا من النساء العربيات الجميلات، هذا إن وجد الجمال عندهن، (ذلك أنه لم ير أبدًا أي جمال) يذكرنا بهدايت. فقد انطلق جلال من وجهة نظر جنسية تجاه النساء، ومن وجهة نظر عرقية تجاه الرجال.

ربما كان الانطباع المهيمن عند جلال عن العرب هو أنهم "بدائيون". وفي الوقت الذي يمكن أن تؤخذ فيه إشارة جلال إلى الحجاج المغادرين طهران «هؤلاء البشر الذين استجابوا لدعوة بدائية دين صحراوي»[75] بسخرية في السياق الذي تظهر فيه، والذي يقارن في هذه الإشارة الإيرانيين الصادقين لكن المضحكين ذوي العقلية العتيقة الذاهبين إلى الحج مع أولئك الذاهبين إلى أوربة، فهو يقتطع سخرية تظهر بعد سطور قليلة عندما تحلق طائرتهم فوق الصحراء وهنا يدل على أنه: «ليس من أثر للحضارة. رمال. رمال. رمال. لقد سئمت هذا»[76].

يرى جلال النزعة البدائية والتخلف في كل مكان في السعودية. وحتى الطراز المعماري لمسجد أبي بكر وعمر وعلي والزهراء في المدينة «تم الحفاظ عليه بقوة الإرادة البدائية»[77]. ولكي ينسجم في المشهد يشتري جلال زجاجة ماء مصنوعة من قماش الكنفا، «تشبه الزجاجات التي صنعت من الجلد. وهي تشعر المرء ببدائيته»[78]. ومع أن ذلك ليس ضروريـــاً:

> **جاء أحد العرب ومضى بينما كنت أستلقي على دثار تحت فيء ظلة لا حياة فيها. ربط حبلاً حول عنق موقد يعمل على الكيروسين وذهب يؤرجحه مثل زجاجة ماء أو قطعة من آنية فخارية. حتى المنتجات الصناعية الغربية يمكن أن تكيف للاستهلاك البدائي**[79].

كان أول شيء يجب أن يفعله عندما وصل هو أن يغير ملابسه ليرتدي شيئًا أكثر ملاءمة: «من الواضح أن باطن القدمين وأعلى الرأس يجب أن تتم حمايتهما [ليس من الشمس] بل من الحياة البدائية[80]، لذا فهو يشتري دشداشة وكوفية، لكن هذه الثياب غير مرضية. يجد الدشداشة مبهجة مثل

كوز من مكعبات السكر[81]. لقد أبرز جلال صورة تافهة لثياب الرجال، غير أنه في الواقع يرى أن الدشداشة قطعة ملابس تافهة، ذلك أنها ضيقة جدًا عند الكتفين لجلال ولرفيقه «التركي القادم من آراك»[82]. وعلاوة على ذلك تعين عليه أن يشطر جانبيها كي يتمكن من الجلوس والنهوض[83]. فيما بعد تتورم قدماه من الجلوس في الحافلة لوقت طويل، لكنه «يظن أن ذلك كان نتيجة للركض حول المكان بسيقان مكشوفة»[84]. إن التضمين هنا هو أنه كان يفضل ألا يرتدي ثيابــًا كالعرب، لو كان مخيرًا: عندما ذهب في مشوار يرتدي «غطاءً عربيــًا لرأسي كان كالوشاح . . لم يكن هناك من بديل. كان الجو مغبرًا ومشمســًا جدًا!»[85].

يجد جلال العرب وبيئتهم بدائيين، لا بل أكثر من ذلك، فهم قذرون. ومنذ لحظة وصوله يأخذ بالتذمر من المراحيض القذرة التي أعدت للحجاج: «المراحيض هنا مخجلة أيضــًا. إنها حفرة إسمنتية، بخمسة مواضع عزلت بقواطع وباب خشبي نصف مفتوح. ويجد المرء دائمــًا صفــًا من الحجاج على الباب من الصباح إلى الليل. ويا لها من رائحة نتنة تلك التي انتشرت في المكان!. خمسة مراحيض لخمس قوافل كل منها تضم خمسمئة شخص!»[86].

وفي المدينة، يزور حديقة الطهارة، حيث المراحيض العامة هي أقذر من أقذر المراحيض في إيران: «إن مسجد شاه قبل عشرين عامــًا كان أنظف من هذا مئة مرة»[87]. حتى الحديقة نفسها لم تكن مرضية: لم تكن سوى بستان نخيل قديم ومهلهل، تأتي إليه المياه من مضخة مترلية وضعت في الأعلى لتصب في البركة . . يا لها من قذارة ويا له من جو قائظ. تمامــًا مثل الإمام زاده داود في الثالث عشر(56) في بستان التمر في شوشة[88].

كما يصف المدينة «وذلك الذباب!. لم أر في حياتي مثله، ليس حتى في خرمشهر، ولا في سجد آباد قبل اختراع ال(دي دي تي)، ونكتفي بذكر هذين المثالين[89]. مع ذلك فمكة أكثر قذارة:

> ولكن كانت هناك قذارة وأي قذارة في الطرق السريعة التي تؤدي إلى مسجد أبي قصيب. إذا أراد المرء أن يرى مكة الحقيقية فليأت إلى هذا الحي وإلى تلك الشوارع. فالشارع نفسه هو مجرور، والقمامة والنفايات تنتشر في كل ركن[90].
>
> بالقرب من جبلِ الصفا، خارج بيت الله، بنوا مؤخرًا مرحاضـــاً سفليـــاً ضخمـــاً. ذهبت لأتفرج عليه. ويا لها من نتانة، ويا لها من حشود، ولا أثر للتهوية في المكان، ولا حتى نافذة واحدة. كان بإمكانهم أن يضعوا مروحة، ولكن من يفكر في هذه الأشياء؟. والسؤال الأكثر أهمية لي هو أنني لم أكن أعرف أين يقع التصريف الصحي لمكة. ففي مدينة الحجارة هذه لا يستطيع المرء أن يحفر بشكل جيد. ولا أظن بأن عندهم أنابيب لتصريف المياه، أيضـــاً. إذاً ماذا يفعلون؟ أليس هذا هو السبب الرئيس لقذارة المدينة؟[91].

هنا وفي الوقت الذي يشير فيه إلى حال تلك البيئة وبأنه من الصعوبة بمكان أن يتخلص من القاذورات، يفترض جلال أيضـــاً بأن لا أحد يفكر في عمل شيء حيال ذلك:

> إن قبلة المسلمين هذه شيء جدير بالشفقة. إذ لا أحد يهتم بالظروف الصحية في المنطقة المحيطة. إذا أردنا أن نلتزم بمعايير النظافة لمدينة مكة، خصوصـــاً خلال موسم الحج (ولكن ماذا أعرف عنها بقية أيام السنة؟) للعالم الإسلامي، فمن المفروض أنها ليست جديرة بالمسلمين. على المرء أن يشاهد مكة ويشاهد حياة البدو التي تحولت إلى حياة مدنية من دون مياه كي يفهم ماذا يعني أن يتوضأ المسلم خمس مرات في اليوم. كل هذه الفروض الدينية التي تتعلق بالنظافة وغير النظافة يجب أن تتحكم بالقذارة التي تراها في الشوارع. ولكن كم سيستمر ذلك؟. بعد ألف وأربعمئة عام ومع كل التسهيلات والمرافق العصرية، للأنابيب والصرف الصحي وتعزيز الصحة العامة، إذا نظرت إلى مكة القديمة، فما تزال مثل حي اليهود في أصفهان. إنها أسوأ من مدينة دزفول(57) القديمة مع تلك المراحيض على السطوح.

عندما يصعد المرء درجات تلك الشوارع المكية فله أن يعرف كيف ولماذا يرمي هؤلاء الرعاع كانوا يرمون النبي بالنفايات[92].

ورغم القذارة، يلاحظ جلال أن:

لعرب هنا لهم عيون أكثر عافية من أولئك الذين رأيتهم في العراق في عام (1943). هل يعود هذا للبيئة؟، أم للعناية الطبية، والصحة العامة التي مورست في العشرين عامـــاً الأخيرة في هذه المنطقة من العالم. مهما كان السبب فقد تم التخلص من أمراض العيون. البشر المتقدمون في السن لا يزالون مكفوفي البصر أو أن رؤيتهم كانت ضعيفة وهذا حال معظمهم. بينما للمراهقين والشبان عيون كبيرة سوداء متألقة[93].

رغم ذلك يوضح جلال أن الناس بالكاد يعرفون كيف يتدبرون أمور بيئتهم. عندما يصف جلال الأشجار المزروعة على طول الطريق إلى أحد، يشير بقوله: «يا لهذه الأشجار المباركة كل منها في صحراء مثل صحراء السعودية. حتى السعوديون يعرفون قيمة الأشجار»[94]. ويستمر جلال في التوضيح، إنه يعترض على العرب، وليس على البيئة. تغادر قافلة جبل عرفات إلى مِنى بعد أن غادر الجميع:

تناولنا العشاء على بساط من رمال، خارج الخيام، تحت السماء حيث كانت أغراضنا كلها في الشاحنة، وغادر الآخرون، والإحساس في هذا اليوم بحياة البدو في المساحات المفتوحة كان يزخر بالحياة. الخيام كانت جميلة جدًا، بما أن البشر ليسوا هنا ليعزلوك عن البيئة بمجيئهم وذهابهم، كنت أتمشى بينهم. كانوا مثل سفن مقلوبة، كانت خطوط الصحراء مجاديفهم. وهنا كانت الرمال بدلاً من المياه (لذا ليس عبثـــاً أن أصبح منوجهر(58) 'شاعر الصحراء'). إن بقايا هذه الرحلة البدوية كانت تحتوي على رماد نار المعسكر، وعلى بقايا أجساد الحيوانات وكومات صغيرة من العظام. ليس من أثر لكلب أو لقطة. ما الذي سيحدث إذا بقينا هنا ليوم أو يومين آخرين؟[95].

الأكثر إمتاعـــاً هو الإيحاء بجمال فتان خطر للحياة البدائية. ربما لو بقوا هناك لن يعود بإمكانهم الرجوع إلى الحضارة.

وبالتماشي مع بدائيتهم، يرى جلال العرب بوصفهم عنيفين ذوي أخلاقيات همجية:

> **مر بالقرب منا أحد العرب مكفوف البصر، معه عصا نحيلة كالأصبع، من دون شك كانت مصنوعة من الخيزران. عربي عجوز آخر كان يريد الركوب أوقف أحد السائقين. ضربه السائق في صدره بقوة كبيرة حتى بات الطعام في فمي يتأرجح. كانوا عنيفين جدًا. لكنني رأيت ما هو أسوأ في حرم الرسول، فقد كان أحد الشبان يمشي هو وزوجته يتأبط أحدهما الآخر. فجاءت الحشود وفرقت المرأة عن زوجها لبرهة. رجع الرجل إلى الخلف وضرب امرأة بيضاء كانت تفصل بينه وبين زوجته (أغلب الظن كانت لبنانية أو سورية) براحة يده. وانتزع رسغ زوجته بعنف شديد من اليد الأخرى، وكنت واثقًا من أن يدها انفصلت عن جسدها. كانوا عنيفين جدًا. ويتحدثون بصوت مرتفع. وليس للمرء أن يتخيل كيف يطلق السائقون أبواق سياراتهم![96].**

وبحسب جلال فإن هذا العنف يحدث على الصعيد الرسمي أيضًا، متخذًا هيئة وحشية رجال الشرطة. في مقبرة الباقي «كانت الشرطة تطارد الحجاج بوحشية وقوة. هل هي نهاية ساعات زيارة؟ «لا شك في ذلك»[97].

> **اندفعت النساء البدويات والبربريات عبر الحشود. وعندما رأين أن الشرطة على مسافة منهن، انتزعن قبضات من أتربة القبور وهربن، أما رجال الشرطة فكانوا يكيلون الشتائم وهم يطاردونهن، ويلوحون مهددين. عصابات الرأس التي كانت الشرطة ترتديها انتقلت إلى الأيدي وباتت كالسياط. انزعج جواد من هذا المشهد. أخيرا أمسك بأحدهم من ياقته وقال بالعربية «أنت كلب!، أنت يهودي!». ظننت أنه أسقط في يده[98].**

فيما بعد «احتجت الشرطة قليلاً على اعتراضات جواد. وكما اتضح فإن السعوديين لم يكونوا فاسدين كثيرًا في ذلك العام»[99]. مع ذلك يهدئ جلال من اتهاماته بخصوص وحشية الشرطة:

> **رجل كان يخشخش بعصا فضية حول ضريح السلطان سليم بجلبة كبيرة (كان قبر الإمام يرتفع فوق سطح الأرض) حتى خيل لي أن الرجل كان سيزيحه من مكانه. كان يطلب شيئًا. لذلك يمكن أحيانـــًا أن نسوغ لقوات الشرطة ما تقوم به[100].**

في قصة ‹ابتلي بالغرب› يشير جلال إلى «ابن سعود وإلى أفعاله التي فاقت مملكة ماقبل العصر الإسلامي (قطع الأيدي والأعناق)»[101]. وخلال صفحات ‹خائف في الحشود› يتهم الكاتب الحكومة السعودية بالغباء والبدائية والجشع والعجز. وهنا يوظف الآخر العربي بوصفه مجازًا لإيران: فنقد النظام السعودي يخدم كنقد غير مباشر للنظام البهلوي بوصفه ملكية، وكان على النقد أن يكون غير مباشر بسبب الرقابة في إيران[102]. مع ذلك فإن نقده للحكومة السعودية فيه مركب من العداء للعرب أيضـــًا. وعبر صفحات الكتاب نجد جلالاً دائم التذمر والشكوى من النوعية السيئة للخدمات والنقص الكبير في التسهيلات لموسم الحج، بدءًا من الحافلات ومرورًا بالمأوى ووصولاً إلى المراحيض العامة:

> **في أثناء جلوسنا في الحافلة ننتظر مغادرة جدة، رأينا عددا كبيرًا من الحمالين، وما أسوأهم من حمالين، كما رأينا العديد من الفقراء في القرى المنتشرين على طول الطريق. معظمهم كانوا مكفوفي البصر بل ومشلولين! لكن عناية الله أنقذتنا من جدة ومن حماليها!. لقد بدا وكأن وطأة طقوس الحج أثقلت كاهل الحمالين الذين لم يكن لديهم أحزمة ولا عدة للعمل، كانوا مجرد أيد عارية. كان الأمر أشبه بالعبث!. كانوا يستخدمون أسنانهم لفك الحبال الصغيرة التي أعطاهم السائق إياها لحزم الأمتعة، كانوا يضعون الجزء الذي سيقطعون منها على الإسفلت ويعالجون الأمر ولعشر دقائق بقطع من الصخور. لم يكن معهم ولا حتى سكين جيب . . من الصحيح أن مهمة نقل ثمانيمئة ألف أجنبي في أقل من شهر ليس بالشيء السهل لبلد لا يتجاوز عدد سكانه خمسة أو ستة أضعاف ذلك العدد. مع ذلك من الواضح أنهم لم يجهزوا التسهيلات مسبقـــًا**

لموسم الحج. فقد تركوا مسألة الحج للطبقات الأكثر تخلفـًا وبدائية وأمية وفقرًا في المجتمع[103].

كما يتذمر جلال من الفقر الذي يراه من حوله واصفا «فيالق المتسولين»[104] الذين يراهم في كل مكان من السعودية:

أنقذتنا العناية الإلهية من المتسولين. كانوا نساءً وأطفالاً وشبانـًا وكهولاً. لم يكونوا من مكفوفي البصر أو المشلولين أو العجز فقط بل كان بينهم أصحاء لا يشتكون من شيء. في غضون ساعة قضيتها أمشي كانت قد نفدت مني كل النقود الصغيرة التي كنت أملكها[105].

ثم رأينا أولئك الباعة الجوالين الذي كانوا ينتشرون في مجموعات صغيرة بين الخيام. وكل أنواع المتسولين. متسولون. متسولون. لا أملك القدرة على وصفهم واحدًا إثر آخر. واحد منهم كان فقط مثيرًا للاهتمام. كانت امرأة عربية تحمل معها ورقة طويلة دونت عليها جميع مشكلاتها والتي تشرح بأن هذه المرأة تستحق الخمس والزكاة. وتنتهي الورقة بتوقيع وخاتم أحد قضاة الدين العرب. البعض من الشحاذين كانوا ينتعلون في أقدامهم ما تيسر لهم، والبعض الآخر كانوا حفاة وهؤلاء كانوا أكثر قذارة. كما كان هناك بائعو الجليد، والسجائر والبرتقال، كانوا متسولين، بائعو برتقال، متسولون، متسولون، متسولون. وجميعهم يدعون بأنهم يعملون لأجل الله[106].

لقد كان لجلال من نفاذ البصيرة ليستنتج أن هذا «التخلف العربي» لم يكن هو المسؤول الوحيد عن هذا الفقر وذلك البؤس، بل هناك أسباب اقتصادية وسياسية واجتماعية لا ترحم: «إن الفقراء الذي يترعرعون كما الطفيليات على الحج والحجاج ويشتغلون حمالين، هم نافعون للنظام السعودي المتخلف، ولتلك المؤسسة المتجذرة، ولا أظن أنهم سيتخذون خطوات في القريب للتخلص من فقرهم[107].

تساءلت، ما مصدر خرافة الأمن في السعودية؟، وفيما إذا كانت القصص التي يسمعها المرء صحيحة؟. فالحجاج ليسوا مضطرين

> **للسرقة. فهم عادة أغنياء جاؤوا للعبادة وزيارة الأماكن المقدسة. ولكن ماذا عن مواطني البلد الأصليين؟. هناك أعداد هائلة من المتسولين والمساكين والحمالين. حمالون. حمالون. رغم ذلك لم يتفوه أحد بكلمة بشأن اللصوصية. لم يكن للمرء أن يرى الجنود، لكن رجال الشرطة يخفرون كل الأمكنة، حتى حرم مسجد النبي، وكان وجودهم يثير الغضب إلى حد ما[108].**

مع أن جلال لم ير شخصـــاً قطعت يده أو ساقه، لكنه كان من الواضح أنه أجبر على ذكر ذلك (كما حدث في قصة «ابتلي في الغرب») والتي ذكرها ليس بوصفها عقوبة أمر بها الشرع الإسلامي، بل بوصفها عادة متخلفة لصيقة بالسعودية:

> **جاء رجل مقعد يتكئ على عكازه وجلس على الرمال الباردة في بيت . . في البداية اعتقدت بأنه واحد من أولئك الذين بترت سيقاهم بتهمة السرقة بحسب العادة السعودية (يبدو أهم لا يزالون ينفذون هكذا عقوبات) لكن وعندما جلس تأكدت أن هناك وراثة في ذلك، إضافة إلى تشويه وذبول في القدم[109].**

وبالفعل وفي جل نقده للحكومة السعودية فإن الميول المعادية للعرب بدت وكأن لها الكلمة الأولى. مشيرًا إلى نقص الأطباء وقلة الأسرة في المشافي في السعودية، رغم الدخل القومي من النفط وموسم الحج، يستنتج أحمد «هذا لصحة العرب الجهلة الذين يحكمون هذا الركن من العالم باسم الإسلام»[110]. فيما بعد يصف طبيبـــاً مرهقـــاً بالعمل، وهذا مثال آخر على الحالة البدائية للوضع الصحي في العربية السعودية[111]. ويؤكد أن الدخل الذي يأتي من النفط «هو وسيلتكم الوحيدة لترتفعوا به عن حياة الخيام وتصبحوا حكومة لها شأنها»[112].

ومرة أخرى نجد أن السبب لا يكمن في الحكومة السعودية التي يرفضها فقط، بل إنه يجد صعوبة في قبول أي تعبير عن النزعة القومية في السعودية،

ويتضمن ذلك أن مثل هذه التعبيرات جوفاء وغير ناضجة. ويروي أن «الصحف العربية المحلية تملؤها مصطلحات الغرور والتباهي في هذه الأيام لأن ستارة الكعبة كان قد صنعها السعوديون بأنفسهم في ذلك العام، وبأنهم لم يقبلوا ستارة من المصريين»[113]. يصف جلال طلاب المدرسة الثانوية الذين يتحدث إليهم بوصفهم «شبانـــًا صغارًا مفتونين بالقومية العربية والقوة التي ستمتلكها»[114]. وفي التمحيص بالمعلومات التي زوده بها سائق سيارة الأجرة في جدة فيما يتعلق بعدد سكان جدة والسعودية، يشير جلال في حاشية «في أي حال، بوصفه مواطنـــًا (مع أنه عربي) له الحق في أن يتباهى ويعتد بنفسه وما إلى ذلك أمام سائح أجنبي»[115]. هنا، وعلى أي حال، نجد أن موقف جلال حيال النزعة القومية العربية يبدو شبيهـــًا جدًا بموقفه حيال النزعة القومية الإيرانية البهلوية الرسمية، فهو يراها تضليلاً، استخدم لإلهاء البشر وإبقاء الحكام في السلطة.

ويكشف جلال مزيدًا من تفكيره السياسي في محادثة طويلة تمت فيما بعد، مع ضابط شاب في الجيش السعودي. يبدأ جلال بوصف الرجل بما يمكن وصفه بطريقة عرقية: «كان عربيـــًا من قبيلة عنزة، لم أكن أتصور بأن عنزيـــًا يمكن أن يكون كالبشر، وأنيقـــًا جدًا»[116]. اتضح فيما بعد أن الرجل شيوعي، وتحول حديثهم إلى السياسة. ويتوقف جلال ليصف المفردة العربية لكلمة (الرأسمالية) ويقول عنها «إنها الترجمة الحرفية لمفردتنا [الفارسية]»[117]، ومن ثم ينتقلان إلى موضوع آخر هو إسرائيل. لا يعبر جلال عن المسألة بمصطلحات وجود إسرائيل على أرض فلسطينية، ولكن بمصطلحات نشاطات إسرائيل بوصفها ذراعـــًا للرأسمالية الأجنبية، مثل شركة أرامكو، وشركات أخرى للتنقيب عن النفط. كما يصف سلوك جمال عبد الناصر حيال إسرائيل بالغوغائي[118]. ويؤكد أن العدو الحقيقي للعرب هو شركات النفط أكثر منه اسرائيل. على أي حال، يصر الضابط

على أن «إسرائيل يجب أن تقتل أولاً في قصور الملوك العرب، ومن ثم تقتل في فلسطين»[119]، وبأنه يجب التخلص من أولئك القادة العرب ومن ثم يأتي تحرير فلسطين. فيما بعد جعل جلال يتأمل في الحديث الذي دار بينهما «كان يفكر بأن الغرب استخدم إسرائيل كغطاء لآثامه، أو كسبيل لإخفاء تلك الآثام. لقد زرعوا إسرائيل في قلب الأرض العربية كي ينسى العرب صناع الأزمات الحقيقيين الرأسماليين الفرنسيين والأمريكيين في خضم التهديد الإسرائيلي . .»[120].

ويعود جلال لذكر فلسطين من جديد، عندما يصف بائع القهوة الغزِّي: «كان يبدو متسولاً أكثر منه بائع قهوة»[121]، ويتابع:

> **بصراحة، عرب غزة الذين فرّوا من فلسطين يشكلون إحراجـاً للإسلام. كم من السنوات مضت منذ ذلك الحين؟. لابد وأن عشر سنوات مضت. لقد انزرع أولئك السادة في خيامهم شأن متسولين من دون أي إحساس بالمسؤولية، وهم يشكلون أساسـاً للنزاع بين مصر وإسرائيل. ليس لديهم أعمال، ولا منازل، ولا سبيل للعودة إلى إسرائيل، وهم ممنوعون من الدخول إلى مصر[122].**

ومرة أخرى لا يعترض جلال على احتلال فلسطين، بقدر ما يعترض على وجود اللاجئين الفلسطينيين وعلى «النزاع بين مصر وإسرائيل». ومن الإنصاف أن نقول إن فهم جلال للمسألة الفلسطينية/ الإسرائيلية تغير على نحو كبير بعد حرب عام (1967) كما سنرى.

إن نقد جلال للحكومة السعودية يكمن في أنه يريد تدويل مكة والمدينة [المنورة] وعرفات ومنى، ويديرها مجلس مشترك من الدول الإسلامية ويرفع يد السعودية عن هذه المدن ذلك أنه «كما يحدث الآن فإن الحج بات بربرية ممكننة»[123].

> **أقول بأنه وفي كل عام يشارك مليون من البشر في هذه الطقوس، ولو كان هناك تنظيم، وتسهيلات، وإجراءات وإبداع، يمكن أن**

تكون قوة عظيمة. رغم كل شيء مسلمو اليوم ليسوا مضطرين لقبول حياة العرب قبل الإسلام أو جهلهم لكي يقاسموهم هذه الحياة البدائية![124].

يتهم جلال الحكومة السعودية بأنها تهتم بنفسها أكثر من اهتمامها بالأماكن المقدسة والطقوس المعهودة إليها. يصف جلال مدينة جدة:

مررنا بضريح حواء عند هذه النقطة، جدران عالية سميكة، مثل جدران بيت جليدي قديم، وباب ضيق وقصير في إحدى الزوايا. بات المكان في حال يرثى لها وبدا وكأنه أسوأ من أكثر المزارات غموضــاً وإهمالاً لسليل إمام في أبرق. إنها جدة البشرية! ومن ثم مررنا بوزارة الخارجية، وياها من مكان رائع!، ومن ثم إلى سوق البدو والذي كان لا يزال في ذروة صخبه ونشاطه. ومن ثم مضينا بالقرب من «قصر الملك العظيم» بجدرانه التي طاولت السماء وبوابته التي كان يخفرها الجنود المتنكبون بنادق آلية. ومن ثم مررنا بالقرب من جدار منخفض منهار سورروه بما يشبه قطعة أرض. وبات (المصلى). مكان صلوات الجمعة[125].

وفي المدينة وفي جامع النبي يروي كيف تناول كوبــاً من الماء كانت توزعه امرأة من البربر:

جلسوا في مجموعات عند أسفل أعمدة المسجد وانتصبت صواني من الفولاذ مستطيلة الشكل تملؤها فناجين كبيرة تكفي لجرعة. بعظمة كتب على الصينية باللغة العربية: 'هبة من وزارة شؤون الحج والشؤون الدينية'. على أي حال، كانت هذه الصينية والفناجين بديلاً عن عشر أو عشرين آلة تبريد كهربائية كان يمكن أن توجد في أي دائرة حكومية، وهذا مثال آخر على كيفية تنظيم أمور الحجيج، ومثال على الرعاية والاهتمام اللذين توليهما الحكومة السعودية للحجيج[126].

ويستمر في شكواه من أن السعوديين لا يحترمون عادات الحجاج من الشيعة الذي جاؤوا لأداء الفريضة. ففي مقبرة أُحُد:

مجموعتان من الحجاج الإيرانيين جلست على جانب [ضريح جماعي من شهداء معركة أحد] تندب وتنتحب بانفعال كبير على طريقة الابتهالات بطريقة تلين أقسى القلوب. كانوا يبكون ويضربون أنفسهم على الرأس والصدور. أما الآخرون فقد وقفوا يصلون في وسط المقبرة، وجاء اثنان أو ثلاثة من الشبان العرب لمنع العمل الرجس قائلين 'هذا محرم!، نعم محرم!. لا تشيدوا مسجدًا من أضرحة آبائكم'، مرددين السورة وأخذوا يدورون بكل عاطفة. على أي حال لم يكن أحد يصغي إليهم[127].

وما جرح مشاعر جلال على وجه الخصوص هو أن السعوديين لم يسمحوا للشيعة بالوقوف على أضرحة الأئمة الشيعة الأربعة في المقبرة "الباقية" في المدينة ليحيوا ذكراهم . عندما يزور جلال المقبرة، حيث عمل شقيقه في وضع حاجز حجري حول الأضرحة الأربعة وحيث دفن أيضـــاً، يصف أنه تم تحطيم شواهد القبور:

هذا ما أنجزه الوهابيون منذ أن جاؤوا إلى السلطة في السعودية منذ أربعين عامـــاً. هل فعلوا ذلك كله بدافع من الأذية والإجحاف الوهابي؟ . . أو ربما أرادوا أن يبعدوا أي أضرحة بارزة عن قبر النبي. مع كل شيء، المسافة بين المقبرة ومسجد النبي أقل من مئتي متر. لا. ليس للمرء أن يتوقع أن يجد ذلك الفهم، خصوصـــاً في تلك الأيام، بين هؤلاء السعوديين. إن من يعرف التعابير والتفسيرات التي كتبت على الأضرحة سوف يستنتج بأن على السعوديين أن يشيدوا نصبـــاً تذكارية في وسط المقبرة بدلاً من القبور الفردية لهؤلاء الرجال العظماء، وتنقش على حجارة النصب أسماؤهم وتاريخ ولاداتهم. على المرء أن يستنتج أن السعوديين ليسوا قادرين على أن يحافظوا على تلك المقامات. ويجب أن تحرر المدينة ومكة من عار أولئك السادة وأن تعلنا مدينتين إسلاميتين عالميتين. فلنفترض بأنني غبي وأنتم حكماء أيها السعوديون!، بأي حق تحول المقامات إلى مجرد تراب وهم جانب من الحياة اليومية للمسلمين؟[128].

ومرة أخرى ينتقد جلال الجهل والبدائية العربية من جانب الملكية السعودية، والذي تجلى في الذوق الرديء للسعوديين. فهو يصف مسجد النبي في المدينة:

> لقد أهملت [الحكومة السعودية] وبشكل كامل مسجد النبي. فعلى صعيد الهندسة المعمارية كان نصف المسجد أندلسيــاً والنصف الآخر عثمانيــاً بكسوة من ألواح إسمنتية بثلاثة أو أربعة ألوان. ووضعوا ألواحــاً ضخمة من الإسمنت المسلح الأسود والأحمر والأصفر الشاحب جانب بعضها بعضا وكدسوها فوق بعضها بعضــاً.
>
> أما السقف فقد غطته قطع متتابعة ضخمة من دون شك دعمتها قضبان معدنية طمرت بالاسمنت بدلاً من تلك الحجارة السوداء الجميلة التي تحيط بالمدينة والتي كان من الممكن أن توضع وبكل يسر فوق البناء لتعطيه رونقــاً وشكلاً مميزين. أردت حقــاً أن أعرف من ذاك المعماري حتى أمسك به من جيبه وأقول له: سيدي! إن الأبهة الخارقة لبناء شأن هذا يجب أن يتم التعبير عنها بأبسط المواد الطبيعية. يجب أن تنجز بالحجارة وليس بتلك الألواح الإسمنتية المزركشة. أنتم من كنتم مسؤولين عن بناء بمثل تلك الروعة في المدينة ألم يخطر ببالكم أن تطلبوا العون من معماريين ومهندسين مدنيين من دول العالم الإسلامي؟. ألم يخطر ببالكم أن تستشيروا بشأن الأنواع المختلفة من الأقواس المقنطرة التي جلبت من الهند إلى الأندلس؟[129].

فيما بعد يصف مكة بالطريقة ذاتها:

> يبدو أنه حتى الكعبة سوف يعاد بناؤها بالإسمنت المدعم بالفولاذ في العام القادم، تمامــاً كمسجد النبي. لقد تخلصوا من جانب واحد صف الأعمدة الخارجي القديم الذي يواجه "المسعى" والذي سيدمر أطرافه الأخرى في غضون عام أو عامين. من الصحيح أن المساحة المتوفرة للطواف ستكون أوسع وبأن حشود كبيرة؛ أي: ما يعادل ثلاث أو أربع مرات حجم المساحة الموجودة الآن. ستكون قادرة على الطواف حول الكعبة، لكن المشكلة بأنهم سيبقون على

استخدام هذه الألواح الإسمنتية المرتبطة مع أعمدة إسمنتية مدعمة، وأن يبنوا معها باتجاه الأعلى. وبصخرة صلبة جميلة بمتناول اليد لا يزالون يستخدمون هذا الإسمنت وتلك الأشكال الإسمنتية. ومن هنا بدت الكعبة بنصف حجمها الذي كنت أتخيله. إن المعماري الذي صمم صف الأعمدة الخارجي الجديد من الواضح أنه لم يكن يدرك أنك عندما تدمر جزءاً فأنت تغير المشهد المعماري كله. الكعبة لا تزال بحجمها الطبيعي، لكنهم وسعوا من الممر الخارجي ليصبح أكبر وأكثر ارتفاعـــاً بمرتين. ولكن ماذا عن تدمير الكعبة وجعلها أكبر وأكثر ارتفاعـــاً؟، و من الإسمنت المسلح من دون شك؟[130].

أضيئت الشوارع بمصابيح النيون، واصطفت ناطحات سحاب صغيرة بألوان عديدة على طول الطرقات، بألوان مبهرجة على النوافذ الجديدة، شأن الأخضر الساطع واللون الخمري. ألوان بدائية وهذا ما شوه من منظر المدينة إلى حد كبير[131].

وغمرت أنوار النيون كل مكان في الشوارع. كما غمرت أيضـــاً مآذن البيت الحرام والكعبة أيضـــاً. عندما يرضي الله بأن يشيد بيتا حراما على سطح هذه الأرض، على المرء أن يدرك أن هذا المكان وذات يوم سيقع في أيدي الحكومة السعودية وبأن أبواب وجدران المكان ستغمرها مصابيح النيون بسبب مقتضيات استكشاف النفط. لا أنصح بأن تستبدل بمصابيح النيون مصابيح الكيروسين ولكن ومن أجل الكرامة، لم لا يأمرون بمصابيح مصممة خصيصـــاً من تلك الشركات الجديرة بذلك الجلال، لئلا يتحول بيت الله زبونـــاً دائمـــاً لبنسلفانيا؟[132].

يمضي جلال قدمـــاً ليصل بشكواه إلى التقويم الإسلامي القمري، الذي يحجم الإسلام ويقصره على السعودية فقط:

لنا، ستكون فترة يوم واحد تفصل بين إعلان هؤلاء السادة السعوديين عن ظهور الهلال وظهوره تبعا للتقويم الشيعي، بينما ستكون الفترة يومين للآخرين. على أي حال من الواضح جدًا أننا يجب أن نرصد العيد تبعـــاً لموقع هذا المكان. إن الشخص الذي يأتي

من أندونيسيا عن طريق تركيا سيختلف لديه التقويم القمري، لكن يبقى لزامــًا على طقوس الحج أن تسن هنا في السعودية. لا أفهم لماذا لا يمكن تثبيت فروض الحج في موسم واحد من العام، في التقويم الشمسي. ألم تكن الأمور ذلك في القديم؟. وبهذا لن يؤجل الحاج القادم من البلدان الشمالية رحلته إلى عام آخر عندما يحل عيد الأضحى في الشتاء. أدركت أن الحج بهذا التقويم القمري قصر الإسلام على المناطق الاستوائية[133].

فيما بعد، ومع أنه بدا وكأنه يناقض نفسه، قرر بأن التقويم القمري كان قد استخدم بالفعل تاريخيــًا عبر المنطقة، من الواضح أنه يقبل به طالما أن العرب لا يستخدمونه:

الليلة أدركت لماذا اعتمد التقويم القمري تقويما رسميًا بدلاً من التقويم الشمسي هنا في هذه المنطقة من بابل القديمة إلى مصر. فالتقويم الشمسي لا يعني شيئًا في هذه الأصقاع. فالشتاء هنا يشبه الخريف وكلاهما كالصيف. كان عليهم أن يعتمدوا القمر لإنارة الليالي الباردة. ولهذا السبب تنعقد الطقوس الدينية عادة خلال النصف الأول من الشهر. الطقوس والاحتفالات الدينية وأيام الحداد عادة تجري في أيام إذا كان فيها القمر مكتملاً ومرتفعــًا أو عندما يظهر سينشر نوره على الصحراء بلياليها الباردة في المناسبات الدينية[134].

على أي حال تنفصل مشاعر جلال حيال اللغة العربية عن مشاعره حيال العرب بوصفهم بشرًا. وكما رأينا في قصة ‹الزيارة› تكتسب اللغة العربية قيمتها من كونها لغة الدين. ويشير جلال: هذه اللغة تصلح وبكل تأكيد للأوامر والنواهي[135]، وهو يؤكد دورها في ترسيخ مبادئ أخلاقية. والعربية بوصفها لغة الدين تمارس سطوة كبيرة برأيه:

انتابتني مشاعر رائعة هذا الصباح ما دفعني لأحيي الجميع، ولم أشعر بالنفاق عندما كنت أصلي، كما أنني لم أتوضأ بدافع التقليد والمحاكاة. البارحة واليوم الذي قبله لم أستطع أن أصدق بأنني أنا من كان يقوم بتلك الطقوس الدينية تماما مثل الجميع. أذكر كل

> **الصلوات والآيات القرآنية الطويلة منها والقصيرة التي حفظتها عن ظهر قلب عندما كنت طفلاً صغيرًا. مع ذلك فالكلمات العربية ترخي بثقلها على عقلي ولساني بشدة كبيرة. لم أكن أستطيع أن ألفظها بسرعة ويسر. في تلك الأيام كنت أستطيع قراءتها مثل ابتهالات دينية من دون أي مشكلات. على أي حال، أدركت هذا الصباح بأن العربية باتت ثقلاً ينوء به كاهل وعيي. في الصباح عندما قلت: 'السلام عليك يا أيها النبي' جفلت فجأة. كنت أرى قبر النبي والناس الذي يطوفون في المكان. كانوا يتسلقون على بعضهم بعضـــا ليقبلوا المقام. وكان أفراد الشرطة يدفعونهم لمنع أي سلوك محرم. بدأت أبكي وسرعان ما هربت من المسجد[136].**

كما أنه يتأثر بابن علي ابن الإمام البالغ من العمر سبع أو ثماني سنوات، بما أنه «عفوي وسلس البيان» لم أكن لأتخيل أنه يمكن أن يوجد متحدث عربي شاب بمثل طلاقة لسانه[137].

على أي حال كما يفعل في قصتي ‹الزيارة › و‹الجمارك والمكوس› فهو يفرق بين لغة القرآن العربية واللغة المحكية خصوصـــاً عندما يتحدثها العرب. وهذا، بمعنى من المعاني تمييز اللغة العربية العلمانية من اللغة العربية الدينية. يقدم لنا حديثـــاً كان قد أجراه مع بعض العرب والذي عده مناسبة ليمارس لغته:

> **عندما غادرت المسجد، مضيت إلى المقهى . . كي أتمكن من تدريب لغتي العربية[138].**
>
> **حييت أحد الشبان يجلس في ركن وتبادلنا بعض المزاح. طرحت عليه بعض الأسئلة ومرة أخرى من أجل ممارسة اللغة[139].**
>
> **سألته إذا كانت هي الطريق لمسجد الفتح، أيضـــاً كي أدرب عربيتي[140].**

فيما بعد، وعندما بدأ يشعر بالترق، لم يتحدث إلى أي عربي آخر ذلك أنه ‹ لم يعد يشعر بأنه يريد أن يدرب لغته أكثر من ذلك›[141]. ينتاب المرء انطباع بأن معرفة اللغة العربية أهم من معرفة العرب.

مع ذلك يقول جلال إن لغته العربية سيئة. فهو يشير إلى لغته العربية «العرجاء والمكسرة» ولغته «المريعة»[142]. وفي الواقع إنه وفي الغالب كان يساء فهمه أكثر مما كان يسيئ الفهم هو. في مطار قرية الحج، يمشي صبيان سعوديان من الكشافة مع «أوربيين بشعر أحمر يرتديان البناطيل القصيرة. سألت الصبيين بلغتي «العرجاء والمكسرة . . هل أنتما واثقان من أن هذين الشخصين مسلمان حتى تأتيا بهما إلى هنا؟». إما أنهما لم يفهما ما قلت أو اختارا عدم الإجابة. مع أن كلمة (مسلم) مفهومة وواضحة لأي شخص أبكم»[143].

وبحسب جلال لا تكمن المشكلة في أن لغته العربية مريعة، لكنها تكمن في رفض العرب العنيد أن يفهموها. وبالفعل يتضايق جلال جدًا عندما لا يتم فهمه. فيما بعد ولدى زيارته المكتبة، يتحدث مع مديرها: «أخبرته بأنني إيراني ورجل علم. سألته العديد من الأسئلة، بدا وكأنه ارتبك. كان مديرًا للمكتبة، لكنه لم يستطع أن يفهم لغة عربية مكسرة»[144]. بدلا من ذلك استدعى معاونه، وهو أفغاني من كابول، كان يستطيع جلال أن يتحدث معه.

أما المكان الوحيد الذي كان جلال يفهم فيه بيسر وسهولة فقد كان المقهى، حيث طلب البيض، والخبز والشاي والنعناع: «لقد فهم لغتي العربية»[145]. من ناحية أخرى، يصرح بقوله: «من المستحيل أن تتحدث مع هؤلاء العرب. حاول أن تتفوه بكلمتين، وستجد نفسك في متاعب لا حصر لها. إنهم لا يفهمون جل لغتك العربية»[146].

يفهم جلال مشكلة أن يكون في وضع العربي. وبالطبع ليس باستخدامه للغة العربية. وفي مناسبتين مختلفتين، عربي وإيراني يطرحان موضوعًا يتعلق بشاربي جلال. وفي كلتا المرتين يربأ بنفسه عن أسئلتهما، ويغادران وهما في مزاج سيئ. وهنا يقول:

> **حتى ذلك الإيراني الذي يريد أن يعرف إلى أي طائفة أنتمي كان وببساطة شديدة يبحث عمن يتحدث إليه، وليجد رفيقًا له في**

خضم الغربة التي تحيط به في رحلته هذه. أما هذا الشاب العربي فقد كان يقطن في منطقة المزارات المقدسة، ويحاول دائمـاً أن يبدي تفوقه في هذا الأمر. تماما شأن الفرنسي الذي يقطن في منطقة باريسية لها قداستها، وسلوكه حيال الأجانب، أو تمامـاً شأن الناس الذي يقطنون منطقة المشهد[147].

وبينما يفسر سكنى الشاب العربي في الأماكن المقدسة سلوكه فإن تفسير جلال لسلوك الإيراني ليس مقنعـاً. من الواضح أن إدراكه لكلتا الحادثتين لونه جنسية الشخصين المذكورين.

لكن عندما يتحدث غير العرب اللغة العربية تصبح لغة مشاع يفهمها المسلمون في كل مكان، فهي وسيلة قوية للوحدة الإسلامية. العرب بنظر جلال هم من يجعلون العربية صعبة على مسامعه. يسمع ثلاثة باكستانيين يلقون بالمواعظ باللغة العربية، أحدهم كان «يتحدث بطلاقة وفصاحة»[148]. أما الآخر «والذي بدا مثل هندي [كان] يتحدث بعربية واضحة نسبيـاً . . بلغة تكاد تكون ملحمية. أسنانه العلويه اندفعت إلى الأمام وانفرجت شفتاه، مع أنه كان يتحدث عن الإيمان وعن الإسلام، وعن الخطر الكبير على العالم الغربي الذي تشكله الوحدة الإسلامية إذا تمت[149].

فيما بعد يرى «شخصـاً آخر غير عربي كان يلقي موعظة باللغة العربية الأدبية. ذكرني ذلك بسعدي[150]. وهنا يكمل جلال الدائرة حيث يفصل العرب عن اللغة العربية، ويربطها بالشاعر الفارسي والبطل الثقافي الكبير سعدي(59).

في نهاية قصة ‹خائف في الحشود› يسأل جلال نفسه عن سبب قيامه برحلة الحج تلك. وهنا يفكر بشقيقه «الذي جاء إلى هنا حيث الوهابيون يتربعون على السلطة ليحافظ على ما تبقى من المذهب الشيعي حيـاً»، وقضى في السعودية[151]. عندما كان يراقب امرأة تمشي مع طفلها عبر الجموع التي كانت تصلي باتجاه الكعبة أدرك جلال:

أن سيد هذا البيت هو هذه المرأة. لم أتت إلى هنا، تنفخ في حضورها الأنثوي الحياة غير هيابة قرب هذا الحجر؟. أدركت أن الكعبة التي كانت ولقرون عديدة، جدار يبكي عليه ويلجأ إليه البشر المتعبون، والبشرية المهجورة التي دوخها الفقر والقمع والغربة، ذات شأن عظيم إذا ما استجابت حتى لدعاء واحد لهذه المرأة المتوسلة[152].

وبحسب منوجهر دوراج فإن جلال «أحس بأنه يولد من جديد في أثناء أدائه مناسك الحج. وفي مكة ألفى إحساســاً بالسلام والسكينة والتماسك، والانسجام في الحياة. إحساس بالقرب من أخيه الإنسان لم يألفه من قبل»[153]. إن قراءتنا لقصة ‹خائف في الحشود› لا تذهب بعيدًا. وكما تم بحثه من قبل، ففي سيرورة اختيار جلال للحديث عن إيمانه بالإسلام يحده هذا الإسلام. كما أن خاتمة القصة مقيدة أيضــاً، وهي مبهمة أكثر منها شفافة. ولكن في تقديمه للمرأة في الكعبة وتأكيده قيمة الكعبة، يسلم جلال بنوع من الإيمان.

يصف دوراج أيضــاً جلالاً بوصفه «بطلاً روائيــاً للقيم الإسلامية، مؤيدًا للعرب، معاديــاً للغرب»[154]. وسيكون من الصعب أن نصف الأعمال التي ناقشناها هنا بوصفها مؤيدة للعرب. فجلال يؤكد أن الإسلام الشيعي هو في جوهره إيراني، وفي جوهره أيضــاً غير عربي. وكما رأينا ففي الأعمال التي بحثناها يقدم لنا الآخر العربي بوصفه بدائيــاً، عنيفــاً، قبيحــاً وغبيــاً. ويمكننا أن نقول عن موقع جلال إنه تسوية مربكة بين النزعة القومية الثقافية الفارسية الإيرانية، مقابل الآخر العربي، والإسلام مقابل الإمبريالية الغربية بوصفها الآخر وهو موقع يمكن إنجازه فقط بتجريد الإسلام من عروبته.

على أي حال تتغير وجهات نظر جلال إلى حد كبير بعد حرب حزيران في عام (1967) التي تظهر في قصة ‹رحلة إلى دولة إسرائيل، 1984/ سفر به ولايت اسرائيل› وهي وصف لرحلته إلى فلسطين التي قام بها في عام (1962)، كما أنها ردة فعل على حرب حزيران. ففي القسم الأول من الكتاب

يكشف جلال عن تعاطفه مع اليهود وإعجابه بإنجازات دولة إسرائيل، خصوصـــاً فيما يتعلق باستيعاب المهاجرين اليهود من خلال تعليمهم اللغة العبرية، ومن خلال نظام الكيبوتسات. ويعترف بأن أحد الأسباب لإعجابه بإسرائيل يكمن في مشاعره المعادية للعرب:

أنا، الرجل الشرقي اللاعربي . . بعد أن هزمني ذاك العربي الوضيع عددًا من المرات، سعيد بوجود إسرائيل في الشرق، فوجودها يمكن أن يقطع أنابيب نفط أولئك الشيوخ، ويزرع بذور مطالب الحق والعدالة في قلب كل عربي بدوي، ويزعج حكوماتهم اللاشرعية والتي تجاوزها الزمن[155].

في الفصل الأخير (بداية الكراهية/ آغازِ يك نفرت) فقد كتب تجاوبـــاً مع حرب حزيران ونشر مقالة في العام ذاته. في ذلك الفصل يكف جلال عن رؤية إسرائيل بوصفها دولة ديمقراطية ومتطورة، ومستقلة عن الشرق والغرب، ويصفها بعميلة للإمبريالية الغربية. كما يدين الاحتلال الصهيوني لفلسطين ومحنة اللاجئين الفلسطينيين داحضـــاً بذلك آراءه السابقة:

إذا أثقلت ضمير المفكر الأوربي موافقته على قتل اليهود، ما الذي سيقوله المفكر الإيراني؟. هل يقول إن أستير كانت ملكته ومورد خاي وزيرا لملكه الأخميني ودانيال النبي هو نبيه؟. يجب أن يثقل ضمير المفكر الإيراني بحقيقة أن النفط الإيراني يحترق في الدبابات والطائرات التي تقتل إخوته العرب والمسلمين[156].

نجد هنا أن جلال تجاوز مواقعه الأولى. فالآخر لم يعد العربي، بل بات الإمبريالية الغربية، كما أن النزعة القومية الثقافية الإيرانية وضعت داخل ردة فعله الإسلامية حيال الغرب.

في أعماله جاهد جلال بعزيمة لا تفتر في الحفاظ على ما رآه الأصالة الثقافية الإيرانية[157]. وقبل موته وبحسب روي موتحده تحول هذا الجهاد إلى أسى خوفـــاً على إرث ثقافي مهدد بالضياع[158].

مع أنه أبقى على آرائه المعادية للعرب، فقد أبعدته استجابته لمسألة مفهوم الإيرانية عن مواقف الكتاب من الرجال وقربته إلى مواقف الكاتبات اللواتي خضنا في أعمالهن. ومثل سفرزاده ودانش فشار يؤكد جلال الإسلام الشيعي بوصفه يشكل جانباً من مفهوم الإيرانية. كما يضع جلال الإسلام مقابل النزعة المادية والإمبريالية الغربية دفاعاً عن الثقافة الفارسية الإيرانية وعن البشرية جمعاء، عاجز عن الإيمان في الحداثة الغربية أو في الفلسفة الماركسية. ربما لم يجد جلال سبيلاً آخر غير الإسلام للعودة إلى جذوره، ومن ثم ليقرر بأن تلك الجذور هي الواقع جذور إيرانية أصيلة أيضاً.

5) خاتمة

كما رأينا، شكل مفهوم (الإرْيَنَة) موضوعـــًا هامـــًا في الأدب الفارسي الحديث من بداياته الأولى. وكجانب من الإجابة عن مسألة تعريف الذات، استخدم بعض الكتاب الإيرانيين الفارسيين أمثال محمد علي جمال زاده وصادق هدايت وصادق جوباك ومهدي أخوان ونادر نادربور، صور العرب لتعريف إيران بوصفها أمة وبوصفهم إيرانيين، مقابل الآخر العربي الذي يعد تعريفـــًا مقلوبا للذات الإيرانية، بنظر البعض بمصطلحات العرق أو اللغة، وبنظر البعض الآخر بمصطلحات الدين والتاريخ والثقافة. وعلاوة على ذلك، فالآخر العربي هو استعارة يمكن أن تمثل أيضـــًا الآخر الإسلامي أو الآخر الغربي، أو جوانب بعينها من الحياة الإيرانية التي لن يكون الكاتب قادرًا على أن ينتقدها، صراحة، شأن الملكية.

من ناحية ثانية، لم يكن تعريف مفهوم الإيرانية هاجسا أدبيـــًا فقط، بل هو أساس جوهري لخلق هوية قومية "إيرانية" في القرن العشرين. وبالفعل

يمكننا أن نرى تطور النزعة القومية الإيرانية في القرنين التاسع عشر والعشرين في الخطاب السياسي والأدبي، بوصفها «خلقا أيديولوجيــًا للأمة» كما اقترح بندكت أندرسن الذي يقول إنه لا يمكن للمرء أن "يعرف" الأمة بعدة من المعايير الخارجية والمجردة، أو بحقائق اجتماعية موضوعية. بدلا من ذلك، فالأمة «مجتمع سياسي متخَيل . . اختُرع»[1]. إذًا الأعمال الأدبية هي انعكاس للخطاب الأيديولوجي، والأكثر أهمية هي جزء من عملية خلق للنزعة القومية الإيرانية الحديثة، وخلق إيران بوصفها أمة حديثة.

وضع الخطاب القومي الإيراني نصب عينيه مهمة تعريف إيران بوصفها أمة، كما وضع نصب عينيه أيضــًا تشكيل نزعة قومية إيرانية. و أحد سبل تعريف الذات الإيرانية هو تعريف الآخر-الغربي، الإسلامي-العربي بمصطلحات اللغة أو العرق أو التاريخ أو الثقافة أو الدين[2].

وهكذا يقيم شاه رخ مسكوب الذات الإيرانية مقابل الآخر العربي معرفــًا مفهوم الإيرانية بمصطلحات اللغة الفارسية والتاريخ ماقبل الإسلامي. لكن منوجهر دوراج يرى الإسلام الشيعي بوصفه جانبــًا هامــًا من مفهوم الإيرانية، ويقيم الذات الإيرانية مقابل الآخر الغربي (غير الإسلامي). لقد وضعت مصطلحات هذه التعريفات، من خلال فهمين متغايرين تماما للنزعة القومية.

يصف ليون بولياكوف النموذج الغربي من النزعة القومية المؤسسة على أساطير الأصل المشترك، والبرهان اللغوي الذي تحول إلى برهان على العرق وبالتالي على العصر الذهبي للفرس، التي يمكن أن تعود الأمة إليه من خلال الرجوع إلى نقائها العرقي واللغوي والثقافي الأصيل (المصطلحات كلها هنا قابلة للتبادل). وأيضــًا، فإن الأفكار العرقية والقومية الغربية، خصوصــًا وجود العرقين "السامي" و"الآري" تطورا جنبــًا إلى جنب. وبالفعل فإن الدافع الرئيس للنزعة العرقية هو "النقاء" وهو ذات المفهوم الذي يشي

بنموذج قومي غربي. وبهذا يحول دون قومية متعددة الإثنيات. يعرف مسكوب مفهوم "الإيرانية" بمصطلحات هذا الخطاب القومي الغربي. وهو الفهم ذاته للقومية التي بشرت بها الحكومة البهلوية.

على أي حال، يعرف دوراج مفهوم "الإيرانية" بمصطلحات (الأيديولوجيا الإسلامية البديلة) التي انبثقت في ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم في إيران[3]. بما يمكن أن يطلق عليه المرء وجهة نظر إسلامية أكثر منها قومية، تم النظر إلى الآخر بمصطلحات أيديولوجية، وهي وجهة النظر التي انعكست في الجمهورية الإسلامية. والتعريفات ذاتها لمفهوم الإيرانية، بمصطلحات الذات الإيرانية وبمصطلحات الآخر العربي أو الغربي، والتشكيلات ذاتها للنزعة القومية الإيرانية تظهر في الخطاب الأدبي.

ففي قصة محمد علي جمال زاده ‹الفارسية سكر› تترادف كلمتا (إيراني) و(فارسي)، تمامـــاً كما تترادف كلمات مثل (العربي) (أو الفرنسي، الأذري.. إلخ) وكلمة أجنبي. وبينما يرى جمال زاده الإسلام بوصفه مكملاً للهوية القومية الإيرانية، فهو يعترض على الإسلام الرجعي، وعلى النزعة العروبية بوصفها نزعة أجنبية. فهو يقرن الآخر العربي بالخرافة الدينية والتخلف بينما يعرف الذات الإيرانية بوصفها فارسية ومسلمة. مع ذلك، وفي الوقت الذي يستخدم فيها جمال زاده الأنموذج القومي الغربي، الذي ينظر إلى القومية الإيرانية بمصطلحات لغة وهوية مشتركة، فهو لا يؤيد النزعة العرقية (العنصرية) الغربية.

هذا في الوقت الذي ينفر فيه صادق هدايت من الآخر العربي ويمقت الإسلام على اعتبار أنه دين عربي نجده في قصتي ‹طلب المغفرة› و‹بروين ابنة ساسان› يصور العرب بوصفهم غامقي البشرة، وقذرين، وموبوئين، وبشعين، وأغبياء، ومتوحشين، إضافة إلى أنهم مجللون بالعار وكالبهائم والشياطين. وعلاوة على ذلك، يصور هدايت مسلمي إيران في الوقت الحالي بوصفهم

مخربين ومنافقين. بينما يبقى الإيرانيون الساسانيون على قدر كبير من السحر والفتنة، والشجاعة، والذكاء، والثقافة، والفضيلة. ويجعل هدايت من الماضي الزرادشتي لمرحلة ماقبل الإسلام مثاليـــاً ويعده عصر إيران الذهبي. ففي وجهة نظره، هوية إيران الثقافية الحقة التي تشترك بها مع الهند "الآرية"، دمرها الغزاة المسلمون العرب، الذين استبدلوا بحضارة إيران المتفوقة ثقافة ودين يعتمدان الوحشية وسفك الدماء. لقد تبنى هدايت، الذي تمت الإشادة به في الغالب بوصفه كاتبـــاً على قدر كبير من الحساسية، ورجلاً عمل على تقدم القيم الإنسانية، النزعة العرقية الغربية والنزعة المعادية للسامية. فهو يؤمن بأن الإيرانيين "الآريين" متفوقون عرقيـــاً على العرب "الساميين".

تختلف رؤية صادق جوبك إلى حد ما عن رؤية هدايت؛ ففي قصة ‹الحجر الصبور› نجد أن غربة الإيراني واقتلاعه من جذوره هي نتيجة سيرورة التاريخ؛ فقد دمر العرب المسلمون الحضارة الإيرانية العظيمة و لم يتمكنوا من إيجاد البديل لها. ونتيجة لذلك عانى الإيرانيون على الصعيدين الفردي والاجتماعي، ذلك أنهم انسلخوا عن تاريخهم الإيراني الحق، وعن فنهم وثقافتهم. كما تكشف شخصيات جوبك عن تفكيرها العرقي وعن درجة من عواطف معادية للعرب نجدها في صفحات ‹الحجر الصبور›. يصور جوبك الآخر العربي (والهندي) بوصفه منافقـــاً وبشعـــاً ومتوحشـــاً، بينما هزم فيه النفاق السامي الذي اتخذ شكل الإسلام، الذات الإيرانية وأفسدها إلى درجة كبيرة، لأن جوبك يرى مؤسسة الإسلام الشيعي في إيران مجرد وسيلة للاضطهاد. وفي الوقت ذاته، فهو يرفض النزعة الشوفينية الإيرانية، كما أن لا الزرادشتية ولا تاريخ ملوك إيران يقدمان أجوبة وحلولاً. وبالفعل يمضي جوبك بعيدًا عندما يساوي الزرادشتية بالإسلام، وبالتالي فهو يرفضهما كليهما. على أي حال، يرفض جوبك الإسلام على مستويين، الأول منهما بوصفه دينـــاً، وفي ظنه أن الدين لا يقدِّم أجوبة، وثانيا لأن

الإسلام دين عربي. إن جوبك يعد الحياة تخلو من أجوبة، وبالتالي فهي تخلو من المعنى. والعزلة واليأس الوجودي كونيان، ومحددان بالتاريخ والثقافة. فاليأس الوجودي يكسب الذات أكثر من مجرد مقولات "الإرْيَنَة" أو "العروبة"، مع ذلك يبقي على هذه المقولات. وفي الوقت الذي يرفض فيه جوبك الترعة الآرية، تؤيد كتاباته الترعة المعادية للسامية.

وشأن هدايت يلوم مهدي أخوان العرب المسلمين لتدميرهم الهوية الثقافية الإيرانية الحقة ويتوق للعودة إلى عظمة الثقافة الزرادشتية لمرحلة ماقبل الإسلام. وبحسب نهاية ‹الشاهنامة› نتج عن نهاية الثقافة الإيرانية الزرادشتية وهزيمة الامبراطورية الساسانية ومجيء الإسلام، الدمار واليأس، هذه الحالة التي يمكن أن تجد الحل لها بالعودة إلى العصر الذهبي لإيران ماقبل الإسلام. لقد كانت الذات الإيرانية نقية، متألقة، مدهشة، لكن الآخر العربي المزيف، المظلم، والشرير خربها وأفسدها. ويشجب أخوان التأثير «الإسلامي والعربي والسامي» في «إرث أسلافنا الآريين». وبذلك فهو يردد موقف هدايت من الإيرانيين والعرب بوصفهما عرقين مختلفين غير متساويين، الأول منهما آري متفوق، والآخر سامي أدنى.

يرفض نادر نادربور العرب والإسلام بوصفهم غرباء ويعارضون القيم والثقافة الإيرانية الحقة في الجوهر. تكرر قصة ‹هنا وهناك› الصورة ذاتها للعرب التي نجدها عند هدايت وأخوان، بوصفهم متطفلين غرباء ومتوحشين دمروا الحضارة الإيرانية المتفوقة. يرسم نادربور الآخر العربي على أنه المظلم، والمتوحش، والهمجي، بصور اللاعقلاني والدم والقمر، بينما يرسم الذات الإيرانية مبدعة الحضارة التنويرية، بصور النار الزرادشتية، والشمس والربيع. لا يرى نادربور الإسلام بأنه خطأ بحد ذاته، بل هو خطأ لأنه عربي، وبالتالي فهو متخلف ومتوحش. في قصة ‹هنا وهناك› يقارن نادربور تأسيس الجمهورية الإسلامية بالغزو العربي الإسلامي للإمبراطورية الساسانية،

ويقول: بالفعل إن هي إلا استمرار للهزيمة ذاتها للثقافة الإيرانية المتفوقة على أيدي العرب الجهلة والقساة. من وجهة نظره أن يكون المرء مسلماً تقياً، أو مؤيداً للجمهورية الإسلامية في إيران، فهذا يعني أنه عربي وبالتالي ليس إيرانياً، وفي الواقع نتيجةً لذلك يصبح أدنى من إنسان. وشأن هدايت وجوبك وأخوان، وجهة نظره معادية للعرب والإسلام.

كل الكتاب من الرجال وضعوا القومية الإيرانية بمصطلحات النموذج القومي الغربي، بأسطورته التي تتحدث عن الأصل المشترك والإصرار اللاحق على التجانس اللغوي، وينبثق منه إصرار على التجانس العرقي، جميعهم، باستثناء جمال زاده، وهو ابن رجل دين، تبنوا النزعة الغربية المعادية للسامية. كما أن جميعهم وضعوا الذات الإيرانية مقابل الآخر العربي، ومن منظورهم، باستثناء جمال زاده أيضاً، الآخر العربي هو الآخر الإسلامي أيضاً. بينما تعكس كتابات النساء مقاربة مختلفة تماما للنزعة القومية.

لم تعن فروغ فرخ زاد في شعرها بمسألة العرب أو الإيرانيين. في مستوى معين على الأقل هذه الموضوعات التي تتعلق بتاريخ الذكورة والسياسة كانت قد أبعدت عنها فروغ زاد بوصفها امرأة، وفي الوقت ذاته أولت تلك الموضوعات قليلاً من أهمية. وخلافاً للرجال لم تكن في حاجة لأن تؤسس هوية تاريخية بوصفها إيرانية على حساب هوية أخرى. وليس هناك عرب أو إيرانيون في قصائدها، هناك أفراد فقط. وشأن هدايت وجوبك ونادربور لم تؤمن فرغ زاد بالإسلام، وانتقدت مؤسسة الإسلام في قصيدتيها ‹الدمية ذات النابض/ عروسكِ كوكي› و‹أشعر بالحزن على الحديقة›، ولكن خلافا لهدايت، وجوبك، تنتقد الإسلام بوصفه مؤسسة إيرانية وليس بوصفه مؤسسة غريبة أو عربية. ففي قصيدها ‹أشعر بالحزن على الحديقة› تنتقد الدين، خطيئة الأم، والنزعة القومية، خطيئة الأب. وفي الوقت ذاته تستخدم الشاعرة الخيال الإسلامي بفهم إيجابي جدًا، كما نرى ذلك في قصيدة

‹شخص لا يشبه أحد› وإن كان من منظور فتاة في الصف الثالث في جنوبي طهران. وخلافـــاً للكتاب السابقين، ترفض أن تشترك في الخطاب القومي. ربما هذا ما يفسر أن عواطفها المعادية للإسلام ليست معادية للعرب.

من منظور طاهره سفرزاده بوصفها مسلمة ممارسة، فإن الإسلام ظاهرة كونية وليست عربية. فهي تكتب باعتبارها مسلمة أولاً، وباعتبارها إيرانية في المقام الثاني. ورؤيتها للعالم ليست قومية، بل إسلامية وكونية. ومفهومها للإيرانية، بمصطلحات الجغرافية واللغة والثقافة والتاريخ تهيئ السياق المحدد الذي تمارس فيه إسلامها. وعلاوة على ذلك في قصائدها عن إيران وعن البشر المنحطين و‹رحلة الحب› تتضمن رؤية سفرزاده لمفهوم الإيرانية العناصر الفارسية والإيرانية، وعناصر إيرانية أخرى وعناصر إسلامية. وفي إقرارها بإيران متعددة الإثنيات يكون مفهوم الإيرانية الفارسي عند الشاعرة واحد من مجموعة مفاهيم. لا تصور سفرزاده الآخر العربي. وتظهر الشخصيات العربية في قصائدها، ليس بوصفهم عربـــاً، بل أناس مضطهدون آخرون كما في قصيدة ‹عبر ممر الصمت والعذاب›، أو كأخوة في الإسلام في قصيدة ‹حنين/ شوق›. وما هو على جانب كبير من الأهمية هو نظرة الشاعرة إلى التاريخ والتي تختلف جوهريـــاً عن وجهات نظر هدايت أو جوبك أو أخوان أو نادربور. وتصور قصيدة ‹رحلة سلمان› الغزاة العرب المسلمين لإيران الساسانية، ليس بوصفهم عربـــاً أخضعوا إيران، بل بوصفهم مسلمين جاؤوا بالحق الإسلامي التحرري الذي جاء إلى بشر ينتظرونه ليعتنقوه. تصور الشاعرة سلمان الفارسي مثالاً يحتذى للمسلمين الفرس جميعـــاً، تمامـــاً كما يمثل بلال الحبشي الأفارقة وصهيب الأوربيين، وجميعهم من صحابة النبي العربي محمد. إن جنسياتهم هامة بالقدر الذي تؤكد فيه الشخصية العالمية للإسلام. وبدلاً من المواجهة العرقية أو القومية بين العرب والإيرانيين ترى سفرزاده مواجهة أيديولوجية مع النزعة المادية

والإمبريالية الغربية، أي: مع الأيديولوجيا المعادية للإسلام. إن رؤيتها تمثل أنموذجــًا إسلاميــًا سياسيــًا، بدلاً من الأنموذج الغربي، وبهذا فهي تختلف، في غياب أفكار عرقية وقومية غربية، عن رؤية الرجال الذين بحثناهم في موضع آخر.

إن معالجة سيمين دانش فشار للعرب يشكل جانبــًا من تعريف مختلف جدًا لمفهوم الإيرانية. فهي تسمح باختلاف كبير بين الإيرانيين، لكنها ترى وحدة جوهرية في مستوى الأسطورة والدين، حيث تنضم الميثولوجيا الإيرانية لمرحلة ماقبل الإسلام مع الإسلام لإحداث توليفة ثقافية جوهرية لإيران. وبينما يتفرد جمال زاده من بين الكتاب من الذكور في قبوله الإسلام، فهو يبقى على وضع الذات الإيرانية مقابل الآخر العربي. ومن وجهة نظر دانش فشار، تكتسي العناصر العربية والإسلامية في الثقافة الإيرانية، طابعــًا إيرانيــًا، أكثر مما تكتسي طابعــًا أجنبيــًا. في ‹سياوشان› تدور بأناقة حول قصة جمال زاده ‹الفارسية سكر› عندما ما يظهر بأنه عربي خسيس، اتضح بأنه رجل دين فارسي مجرد من القيم والأخلاق، ومرة أخرى في ‹كيد الخائنين› حيث شخصية الآغا إيرانية على وجه الخصوص ومسلم وكوني بشكل أكثر عمومية، وحيث العربية ليست لغة أجنبية للإيرانيين. وشأن سفرزاده تقبل دانش فشار التنوع الإثني، بينما تختلف عن الكتاب الذين تم بحثهم. في رأي دانش فشار، هناك إيرانيون فرس وإيرانيون أتراك وإيرانيون عرب، لكن ليس من آخر عربي. في ‹سياوشان› تقر دانش فشار وببساطة شديدة بالعرب عربــًا. وبرأيها، كما هو الحال عند سفرزاده في قصيدتي ‹كيد الخائنين› و‹سياوشان› الآخر هو الإمبريالية الغربية التي تجلت في إيران بالنظام البهلوي. إن وجهة نظر دانش فشار تختلف كثيرًا عن النظرة القومية الغربية العرقية في جوهرها التي تبناها الكتاب من الرجال.

وخلافا للكتاب جمال زاده وهدايت وجوبك وأخوان ونادربور، وجلال لا تعكس الكاتبات الأفكار العرقية أو القومية الغربية. كما لم يستخدمن مصطلحات "آري" أو "سامي". إضافة إلى ذلك يقبلن بالتنوع الإثني، بينما عند الرجال فإن كلمة "إيراني" تعني "فارسي"؛ (بالطبع هناك العديد من الكتاب من الرجال يقبلون التنوع الإثني الإيراني، شأن صمد بحرنجي ورضا براهيني أو غلام حسين سعدي). وما يلفت النظر، تبدو النزعة القومية ميدانـــا ذكوريـــا بامتياز، ربما لأن التاريخ والسياسات الإيرانية كانت شأنا ذكوريـــا. مع ذلك، فطرح السؤال بهذه المصطلحات يوحي بأن النزعة القومية الغربية هي بالفعل بناء بطريركي. إن الاتهامات التي ساقها صادق هدايت بشأن الاغتصاب الجنسي، وصور جوبك عن تمازج الأجناس، وعناية جلال آل الأحمد بجنسانية العرب وجمال النساء العربيات (أو قبحهن)، وتعريفه الرجل العربي بوصفه عربيـــا (حيث عالمه هو جنسيته) جميعهم في نسق واحد مع الدافع الأساس للنزعة القومية الغربية أي: "النقاء" العرقي. لقد تم تشفير النقاء العرقي في النقاء الجنسي، الذي تمتلكه النساء ويدعمه الرجال و"تمازج الأجناس" إن هو إلا انتهاك لكلا المفهومين.

لقد أسر جلال آل أحمد وبحق بين وجهات نظر الكتاب من الرجال ووجهات نظر الكاتبات من النساء، والذي أراد القومية الإيرانية والإسلام. على أي حال، يتحرك جلال بعيدًا عن الصبغ الغربية للنزعة القومية الإيرانية حيال الإسلام، كما تتغير مواقفه حيال العرب أيضـــا.

وفي الوقت الذي يجادل فيه هدايت، وأخوان، ونادربور من أجل إيرانية مؤسسة على هوية ثقافية "آرية" سابقة على الإسلام، ومع جوبك، فهم يرفضون الإسلام والعرب بوصفهم حضورًا "ساميًّا" غريبـــا، وفي الوقت الذي يرفض فيه جلال العرب مبدئيـــا، فهو يقبل الإسلام الشيعي باعتباره جانبـــا مكملاً لمفهوم الإيرانية، بموازاة اللغة الفارسية والثقافة الإيرانية

الفارسية. ومثل جمال زاده، يقر جلال بالإسلام الشيعي بوصفه نظرة معظم الإيرانيين إلى العالم. وبينما يدين الخرافة والتقيد الصارم بالقوانين، يثمن الأخلاقيات الدينية، كما أنه يقر بوجود دعائم الإسلام الكامنة بوصفها قوة سياسية واجتماعية في إيران وفي العالم، خصوصاً في الدول النامية. كما يثمن جلال اللغة العربية، لغة الوحي والدين في قصتي ‹الزيارة› و‹خائف في الحشود›. وعلاوة على ذلك فالعربية هي لغة مشتركة للمسلمين في كل مكان، وبهذا فهي وسيلة قوية للوحدة الإسلامية. وفضلاً على ذلك لا يقبل جلال الأيديولوجيا الآرية، أو وجهة نظر التاريخ التي أبرزت تلك الأيديولوجيا. ففي قصة ‹ابتلي بالغرب› يرفض جلال أن يمجد الإمبراطورية الساسانية باعتبارها العصر الذهبي لإيران. بدلاً من ذلك، يقدم الإسلام باعتباره ليس عربياً، بل إيراني ومنذ بداياته، بالاعتماد على شخص إيراني هو سلمان الفارسي، من أجل تطوره الأولي، ليعود بالإسلام إلى الماضي ليشركه بمثل مزدك وماني. وبحسب جلال فإن الإسلام الحق ظهر فقط عندما وصل إلى الامبراطورية الفارسية.

إن رغبة جلال في جعل الإسلام إيرانياً ونزع الصفة العربية عنه، حرضها كرهه للأشياء العربية، بقدر ما حرضها حبه للأشياء الإيرانية. فقصتا ‹الجمارك والمكوس› و‹خائف في الحشود› تعكسان نظرة جلال للآخر العربي بوصفه غريباً، بدائياً، غبياً، جشعاً، مخادعاً، عنيفاً، فظاً وقذرًا. يمكننا أن نصف موقع جلال بأنه تسوية صعبة بين الترعة القومية الثقافية الإيرانية الفارسية، التي وضعت مقابل الآخر العربي، وبين الإسلام مقابل الإمبريالية الغربية بوصفها الآخر وهو موقع استطاع الحفاظ عليه فقط من خلال تجريد الإسلام من عروبته.

على أي حال تغيرت وجهات نظر جلال استجابة لحرب حزيران. وبينما يضن بإعجابه بالتقدم الذي أحرزته إسرائيل فهو يصور في قصة ‹بداية

الكراهية» إسرائيل بوصفها عميلة للإمبريالية الغربية، ويدين الاحتلال الصهيوني لفلسطين ويدحض وجهات نظره السابقة المعادية للعرب. فالعربي لم يعد الآخر، هناك فقط الإمبريالية الغربية، وهو يدافع عن الذات الإسلامية الكبرى ضد الغرب.

إن جواب جلال على مسألة النزعة القومية الإيرانية يقربه من سفرزاده ودانش فشار. كما يؤكد جلال الإسلام الشيعي بوصفه جانباً جوهرياً من مفهوم الإيرانية، ويضع الإسلام مقابل الإمبريالية الغربية والنزعة المادية، دفاعاً عن الثقافة الإيرانية ودفاعاً عن الإنسانية.

إن الخطاب القومي الإيراني، أدبياً كان أو سياسياً، وضع نصب عينيه مهمة تعريف إيران بوصفها أمة، إضافة إلى تشكيل قومية إيرانية. لكن مشكلة أخرى تبرز هنا مع التبني الإيراني للقومية الغربية. وبحسب بارثا تشاطرجي:

> **لقد سعت النزعة العصبية [القومية] للكشف عن زيف الإدعاءات الكولونيالية التي تقول إن البشر المتخلفين كانوا عاجزين ثقافياً عن حكم أنفسهم في شروط العالم الحديث. لقد أنكرت النزعة العصبية الدونية المزعومة للشعب المستعمَر، كما أكدت أن أمة متخلفة يمكن أن 'تحدِّث' نفسها في أثناء حفاظها على هويتها الثقافية. وهكذا أنتجت النزعة القومية خطاباً، حتى عندما تحدت المزاعم الكولونيالية في الهيمنة السياسية، فهي قبلت ذات المقدمات الفكرية "للحداثة" التي بنيت عليها الهيمنة الكولونيالية[4].**

هناك تناقض موروث في القومية الإيرانية، تطور كردة فعل على الإمبريالية الغربية لكنه استخدم الأفكار الغربية لتعريف مفهوم الإيرانية.

لربما كان قد حل هذا التناقض، على الأقل في التفكير القومي، وذلك باختيار الآخر. ومن وجهة نظر بعض القوميين الإيرانيين، لم يكن الآخر هو الغرب إلى حد كبير، بل العرب والإسلام. إن تماهي إيران بالغرب، بوصف

هذا الأخير يشكل أممـًا (آرية) متساوية، سمح بقبول التحديث الغربي والثقافة الغربية واستيرادها، الذي لم يدرك بوصفه تهديدا لمفهوم الإيرانية لأنهما لم يكونا ثقافة الآخر بل على مستوى معين ثقافة الذات. إن أسطورة الأصل المشترك للإيرانيين التي "أثبتتها" مقولات العرق (الآري) واللغة (الهندو-أوربية) وأسطورة العصر الذهبي لحقبة ماقبل الإسلام سمحت لإيران بأن تفسح المجال للنموذج القومي الغربي، ولم يكن من مشكلة إذا كان الولاء لتلك اللغة وتلك العناصر الثقافية يجب أن يتم تشجيعه أو تدعيمه، ضمن شرائح بعينها من الشعب.

على أي حال، في ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم ظهرت أيديولوجيا إسلامية بديلة، نتيجة «لجهود متأنية من جانب علي شريعتي ومن اشترك معه من مفكرين لتسييس الإسلام وتقديم أيديولوجيا إسلامية بديلة تقارع سيطرة الأيديولوجيات العلمانية المستوحاة من الغرب في الحياة السياسية»[5]. وبدلاً من محاولة حل التناقض الكامن في المشاركة الإيرانية في الخطاب القومي الغربي، من جديد، فإن الأيديولوجيا الإسلامية البديلة رفضت ذلك الخطاب كلية. وفي الوقت ذاته، كانت هذه الأيديولوجيا إيرانية حقة. وبحسب دوراج:

> **إن ثورة (1979) الإيرانية يجب ألا تفهم بوصفها دعوة للتغيير، ولكن وكما اقترح كل من أرندت وبنيامين، فعل إحياء، صدًّا لخطوات سريعة من التطور، ونهوضا بالرموز الثقافية التقليدية.**
>
> **إن الثورة، برموزها وقادتها انبثقوا من أعماق المجتمع الإيراني. لقد طوقت رموز الثورة وقادتها بتقاليد سياسية مقدسة وبمعايير ثقافية مصادق عليها. لقد مثل العلماء جانبـًا من هوية إيرانية غير غربية، ما يمكن أن نسميه (هوية إيرانية) بحق بقدر كانت النزعة الشيعية المنبع الرئيس لتحديد الهوية الثقافية للأغلبية الساحقة منذ عام (1722)[6].**

إن السخرية الكامنة في النزعة القومية الإيرانية للفترة الدستورية (تمامـًا شأن العديد من البلدان) هو أنها انبثقت بوصفها ردة فعل على الإمبريالية

الغربية، لكنها استخدمت الأفكار الغربية، في اللغة والثقافة والأصل المشترك (التاريخ أو العرق، وفي الواقع كل المقولات باتت تقبل التبادل) لتعريف مفهوم الإيرانية. ما هو هام للثورة الإسلامية في إيران هو أنها سعت لرفض ليس فقط السيطرة الثقافية والاقتصادية والسياسية الغربية، بل رفضت أيضــًا السيطرة الأيديولوجية للغرب أيضــًا. إن تأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران هو في حد ذاته رفض لوجهات نظر هدايت وجوبك وأخوان ونادربور، ردًا على سؤال الإسلام ومفهوم الإيرانية.

يشير بولياكوف إلى أن «النظرية الآرية تنتمي وبالفعل إلى تقليد يعادي النزعة الدينية، كما يعادي نزعة الغموض»[7] على اعتبار أن هذه النظرية هي أفكار قومية وعرقية "علمية" تطورت لتحل محل اللاهوت المسيحي. وبحسب بولياكوف:

> **إن النزعة المتجسدة في السلالة الحاكمة التي تزعم نسبــًا متفوقــًا ومميزًا كانت تصطدم دائمــًا بأسطورة آدم بوصفه الأب الكوني، وهي أسطورة، وبحسب أحد الأحبار، كان الهدف منها أن تعلم البشر بأن جميعهم متساوون في الواقع.**
>
> **إن الإرث اليهودي-المسيحي كان معاديــًا للعرق وللقومية، وقد ساعد البناء الاجتماعي وعوائق العصور الوسطى، بكل هرمياتها الأفقية والإقطاعية، ولا شك، الكنيسة لتترجم هذا المثال إلى واقع. فإذا كان البشر جميعهم متساوين أمام الرب، فإن الاختلافات الشاقولية والجغرافية يجب ألا تجعل من فروق في قيمة الكائنات البشرية[8].**

وبهذا فإن التجربة الإيرانية تتوازى مع التجربة الغربية حيث تقف الكنيسة (نظريــًا) ضد النزعتين العرقية والقومية. كما يقف النموذج السياسي الإسلامي، الخلافة الإسلامية، وأيضــًا (نظريــًا) ضد النزعتين القومية والعرقية. إن الأنموذج الإسلامي السياسي، أي: الخلافة الإسلامية، لم يفسح

المجال للأنموذج الغربي للنزعة القومية السياسية. لكن أنموذج الخلافة وبولاء أعضائه إلى أمة المسلمين يعترف وفي الوقت ذاته بنزعة قومية ثقافية متعددة الإثنيات. وإذا ما أعطيت إيران شخصية متعددة الإثنيات، فربما لن يكون هناك بديل عملي إلا أن تلجأ إلى الإسلام كأساس للوحدة الوطنية.

يختم جلال قصة «ابتُلي بالغرب» بتطهير قلمه بآية من القرآن الكريم. دعونا ننه هذا العمل بالطريقة ذاتها، لكن دعونا نختار آية أخرى (13/ 49):

﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم. إن الله عليم خبير﴾.

الهوامش

1) مقدمة (9- 34)

الأرقام بين قوسين () جميعها تحيل إلى ملاحظات المراجع د محمد ألتونجي، أما الأرقام المرفوعة [] فهي هوامش المؤلّف الأصلية.

1. Naser Sharify, *Cataloging of Persian Works* (Chicago: American Library Association, *1959).*
2. M. R. Ghanoonparvar, In a Persian Mirror: Images of the West and Westerners in Iranian Fiction (Austin: University of Texas Press, 1993). See also Mehrzâd Boroujerdi, Iranian Intellectuals and the West: A Study in Orientalism in Reverse (Albany: State University of New York Press, 1993).
3. Michael Craig Hillmann, "Revolution, Islam and Contemporary Persian Literature," Iran: Essays on a Revolution in the Making, edited by Ahmad Jabbari and Robert Olson (Costa Mesa, CA: Mazdâ, 1981), p. 133
4. Manochehr Dorraj, From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1990), p. 116.
5. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact," Iranian Studies 15 (1982): 16.
6. Ibid., pp. 15-16.
7. Jalâl Al-e Ahmad, "Zfyârat" [The Pilgrimage], Did o Bâzdid [Exchange of Visits], fifth printing (Tehrân: Amir Kabir, 1970), pp. 37-54; translated by Henry D. G. Law, Iranian Society: An Anthology of Writings by Jaldi Al-e Ahmad, compiled and edited by Michael Craig Hillmann (Costa Mesa, CA: Mazdâ, 1982), p. 36.
8. Michael Craig Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature," Essays on Nationalism and Asian Literatures, edited by Michael Craig Hillmann, Literature East and West 23 (1987): 75-76.
9. Hillmann, "The Modernist Trend," p. 19.
10. Shâhrokh Meskoob, Melliyat va Zabân [Iranian Nationality and the Persian Language], second edition (Paris: Khâvarân, 1989); translated by Michael Craig Hillmann (Washington, DC: Mage Publishers, 1992), p. 39.

11. Hassan Kamshad, Modern Persian Prose Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), p. 39.
12. Richard Weekes, Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey (Westport, CT: Greenwood Press, 1978), p. xvi.
13. Ali Asghar Hekmat, "Some Aspects of Modern Iran," Islamic Culture 31 (1957; reprint edition, New York: Johnson Reprint Corp., 1971): 90-92.
14. Malcolm E. Yapp, "1900-1921: The Last Years of the Qaj ar Dynasty," Twentieth-Century Iran, edited by Hossein Amirsadeghi (New York: Holmes and Meier, 1977), p. 2.
15. Yapp, "1900-1921," p. 16; Fred Halliday, Iran: Dictatorship and Development (New York: Penguin Books, 1979), p. 23.
16. Fath Alf Âkhondzâdeh, Seh Maktub [Three Writings], unpublished MS, Melli Library, Tehrân; and Mirzâ Aqâ Khân Kermân, Seh Maktub, unpublished MS, in the possession of Prof. Nikki R. Keddie, UCLA; cited by Mango! Bayat-Philipp, "A Phoenix Too Frequent: Historical Continuity in Modern Iranian Thought," Asian and African Studies 12 (1978): 205-207.
17. Dorraj, From Zarathustra to Khomeini, p. 96.
18. Bayat-Philipp, "A Phoenix Too Frequent," p. 208.
19. Leon Poliakov, The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, translated by Edmund Howard (New York: Meridian, 1977), p. 47.
20. Kamshad, Modern Persian Prose Literature, pp. 31-53.
21. Mangol Bayat-Philipp, "Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought," Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change, edited by Michael E. Bonne and Nikki R. Keddie (Albany: State University of New York Press, 1981), p. 52.
22. Ferdowsi, Shâhnâmeh [The Epic of the Kings], translated by Renben Levy (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 415. 23. Ibid., pp. 11-16.
24. Ibid., p. 11. 25. Ibid., pp. 296-97.
26. Nâser Khosrow, Safarnâmeh [Book of Travels] (Tehrân: Ketâbhâ-ye Jibi, 1977); translated by W. M. Thackston, Jr., Nâser-e Khosraw's Book of Travels (Albany, NY: Bibliotheca Persica, 1986), pp. 82-85.
27. Bayat-Philipp, "Tradition and Change," p. 51.
28. Poliakov, The Aryan Myth, pp. 255, 212.
29. Ibid., p. 145.
30. Jahai Al-e Ahmad, Gharbzadegi [Plagued by the. West], translated by Paul Sprachman (Dehmar, NY: Caravan Books, 1982), p. 74.
31. George L. Mosse, Toward the Final Solution: A History of European Racism (New York: Howard Fertig, 1978), pp. 51-56.
32. Poliakov, The Aryan Myth, p. 73.
33. Ibid., pp. 188-196, 327. 34. Ibid., p. 101.
35. Mosse, Toward the Final Solution, pp. 35-38.
36. Gordon W. Allport, The Nature of Prejudice (Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954), pp. 107, 113-14.
37. Poliakov, The Aryan Myth, p. 47.
38. Halliday, Iran, p. 23; Ahessandro Bausani, The Persians, translated by J. B. Donne (London: Elek Books Limited, 1971), p. 176.
39. E. Sunderland, "Pastoralism, Nomadism and the Social Anthropology of Iran," The Cambridge History of Iraq, Vol. 1: The Land of Iraq, edited by W. B. Fisher (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), p. 642.
40. Pierre Oberling, The Qashga'i Nomads of Fars (The Hague: Mouton, 1974), pp. 151-152.
41. Robert E. Looney, The Economic Development of Iran (New York: Praeger, 1973), p. 130; Halliday, Iraq, pp. 176-177; Robert Graham, Iran: The Illusion of Power (New York: St. Martin's Press, 1979), p. 27.
42. Bausani, The Persians, p. 177; Halliday, Iran, p. 23.
43. Bausani, The Persians, p. 177.
44. Bayat-Phihipp, "A Phoenix Too Frequent," pp. 209-211; Nikki R. Keddie, Iran: Religion, Politics and Society (Totowa, NJ: Frank Cass, 1980), p. 99.

45. Bayat-Philipp, "Tradition and Change," p. 52.
46. Ahmad Kasravi, "Irân va Eslâm" [Iran and Islam], Paymân 1, no. 8 (February 1933): 9-14; and Zabân-e Fârsi [The Persian Language], third edition (Tehrân: 1955), pp. 3-5; cited by Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran," Towards a Modern Iran: Studies in Thought, Politics and Society, edited by Ehie Kedourie and Sylvia G. Hair (Totowa, NJ: Frank Cass, 1980), pp. 111-112.
46. Ahmad Kasravi, "Iran va Eslâm" [Iran and Islam], *Paymân* 1, no. 8 (February 1933): 9-14; and *Zabân-e Fârsi* [The Persian Language], third edition (Tehran: 1955), pp. 3-5; cited by Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran," *Towards a Modern Iraq: Studies in Thought, Politics and Society*, edited by Elie Kedourie and Sylvia G. Haim (Totowa, NJ: Frank Cass 1980), pp. 111-112.
47. M. R. Ghanoonparvar, Prophets of Doom: Literature as a SocioPolitical Phenomenon in Modern Iraq. (Lanham, MD: University Press of America, 1984), pp. 6-7.
48. Oberling, The Qashga'i, pp. 149-150.
49. Bayat-Philipp, "A Phoenix Too Frequent," pp. 209-210.
50. Mohammad Ali Jazayery, "The Arabic Element in Persian Grammar: A Preliminary Report," Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies 8 (1970): 122-123; A. Shakoor Ahsan, Modern Trends in the Persian Language (Islamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, 1976), p. 114.
51. Wilhelm Eilers, "Educational and Cultural Development in Iran during the Pahlavi Era," Iran Under the Pahlavis, edited by George Lenczowski (Stanford: Hoover Institution Press, 1978), p. 321; Henry Field, Contributions to the Anthropology of Iran (Chicago: Field Museum of Natural History, 1939), p. 256.
52. Eilers, "Educational and Cultural Development," pp. 321-322; Jazayery, "The Arabic Element in Persian Grammar," pp. 122-123.
53. British Minister to the Foreign Office, "Annual Report for 1934," FO 371/Persia 1945/34-18995; cited by Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982), p. 143; Donald N. Wilber, Riza Shah Pahlavi: The Resurrection and Reconstruction of Tran (Hicksville, NY: Exposition, 1975), pp. 162-163.
54. Michael Craig Hillmann, "Language and Social Distinctions in Iran," Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Charge, edited by Michael E. Bonine and Nikki R. Keddie (Albany: State University of New York Press, 1981), p. 331-32.
55. Ahsan, Modern Trends in the Persian Language, p. 131; Halliday, Iran, p. 59.
56. Dorraj, From Zarathustra to Khomeini, pp. 111-12. 57. Ibid., p. 111.
58. Ibid., pp. 112-13. 59. Ibid., p. 111.
60. Qânun-e Asâsi-ye tomhuri-ye Eslâmi-ye Irân [Constitution of the Islamic Republic of Iran] (n.p.: Omid, 1979), Articles 15, 16 and 19. 61. 'Ali Akbar Dehkhodâ, Loghatnâmeh, s.v. "Arab." 62. Ibid., s.v. "'Arabestân."
63. Ibid., s.v. "Fârs." 64. Ibid., s.v. "Irâni."
65. Encyclopedia Iranica, Volume 1, edited by Ehsan Yar-Skater (London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Abâdân" and "Ahvâz," by X. de Planhol, pp. 51-57 and pp. 688-691.
66. Peter Mansfield, The Middle East: A Political and Economic Survey, fifth edition (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 259.
67. Meskoob, Iranian Nationality and the Persian Language, p. 38. 68. Dorraj, From Zarathustra to Khomeini, p. 10. 69. Ibid., p. 61.
70. Ibid., p. 65. 71. Ibid.

2) كتابات الرجال، آراء الرجال (35-84)

1. Michael Craig Hillmann, "Introduction to 'Persian is sugar'," Major Voices in Contemporary Persian Literature, edited by Michael Craig Hillmann, Literature East and West 20 (1980): 11.
2. Mohammad Aui Jamâlzâdeh, "Fârsi Shekar Ast" [Persian is sugar], Yeki Bud Yeki Nabud [Once Upon a Time], fifth printing (Tehrân: Sharq, 1954), pp. 22-37; translated by Seyed Manoochehr Moosavi, Major Voices, pp. 13-20.
3. Maxime Rodinson, The Arabs, translated by Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p. 45.

4. Hassan Kamshad, Modern Persian Prose Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), pp. 108-109. 5. Ibid., p. 91.
6. Mohammad Ali Jamâlzâdeh, Sar o Tah-e Yek Karbâs [Cut from the Same Cloth] (Tehrân: Kânun-e Ma'rifat, 1956); translated by W. L. Heston, Isfahan is Half the World: Memories of a Persian Boyhood (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983), p. 57.
7. Ibid., p. 17. 8. Ibid., p. 51.
9. Ibid., p. 237. 10. Ibid., p. 171.
11. Kamshad, Modern Persian Prose Literature, p. 110.
12. Mohammad Ali Jamâlzâdeh, Preface to Yeki Bud Yeki Nabud [Once Upon a Time], fifth printing (Tehrân: Sharq, 1954), pp. 5-21; translated by Haideh Daragahi, "The Shaping of the Modern Persian Short Story: Jamalzadih's 'Preface' to Yiki Bud, Yiki Nabud," The Literary Review 18 (Fall 1974): 25.
13. Ibid., pp. 25, 27.
14. Sâdeq Hedâyat, Alaviyeh Khânom, fourth printing (Tehran: Amir Kabir, 1963), pp. 9-57; translated by Gisele Kapuscinski and Mahin Hambly, "The Pilgrimage," Sadeq Hedayat: An Anthology, edited by Ehsan Yarshater (Boulder, CO: Westview Press, 1979), pp. 1-39.
15. Sâdeq Hedâyat, "Talab-e Âmorzesh" [Seeking Forgiveness], Seh Qatreh Khun [Three Drops of Blood], sixth printing (Tehrân: Amir Kabir, 1962), pp. 73-88; translation mine. Also translated by Brian Spooner, "The Search for Mercy," Sadeq Hedayat: An Anthology, pp. 53-62; and by Minoo S. Southgate, "Seeking Absolution," Iranian Studies 9 (1976): 4959.
16. Sâdeq Hedâyat, "Sag-e Veigard" [The Stray Dog], Sag-e Veigard, seventh printing (Tehrân: Amir Kabir, 1963), pp. 9-22; translated by Brian Spooner, Sadeq Hedayat: An Anthology, pp.119-126.
17. Kamshad, Modern Persian Prose Literature, pp. 108-109.
18. Sâdeq Hedâyat, "Abji Khânom," Zendeh be Gur [Buried Alive], sixth printing (Tehrân: Amir Kabir, 1963), pp. 73-84; translated by Siavosh Danesh, "The Spinster," Sadeq Hedayat: An Anthology, pp. 1-40.
19.. Sâdeq Hedâyat, Buf-e Kur [The Blind Owl] fourteenth printing (Tehrân: Amir Kabir, 1973); translated by D. P. Costello (New York: Grove Press, 1969).
20. Ibid., p. 52. 21. Ibid., p. 91. 22. Ibid., p. 53. 23. Ibid., p. 107.
24. Ibid., p. 109.
25. Elton Daniel, "History asa Theme of The Blind Owl," Hedâyat's 'The Blind Owl' Forty Years After, edited by Michael Craig Hillmann (Austin, TX: The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 4, 1978), p. 82.
26. Hedâyat, The Blind Owl, p. 61. 27. Ibid, p. 56.
28. Sâdeq Hedâyat, "Dash Âkol," Seh Qatreh Khun [Three Drops of m the Blood], sixth printing (Tehran: Amir Kabir, 1962), pp. 43-62; translated by °ston, Richard Arndt and Mansur Ekhtiar, Sadeq Hedayat: An Anthology, pp. 41ı, NJ: 52.
29. Mâshâllâh Ajoudâni, "Hedâyat va Nâsyonâlism" [Hedâyat and Nationalism], Irânnâmeh 10, No. 3 (Summer 1992), p. 7. See also Homa Katouzian, Sâdeq Hedâyat: The Life and Literature of an Iranian Writer (London and New York: Taurus, 1991).
30 Sâdeq Hedâyat, "Sâyeh-ye Moghul" [The Mongol's Shadow], Anirân [Non-Iranian], Majmu'eh Neveshtehâ-ye Parâkandeh Sâdeq Hedâyat Jabud [A Collection of the Scattered Works of Sâdeq Hedâyat], second printing 5-21; (Tehran: Amin Kabir, 1965), pp. 102-118; translated by D. A. Shojai, Short Chicago Review 20 (1969): 95-104.
31. Sâdeq Hedâyat, "Zendeh be Gur" [Buried Alive], Zendeh be Gur, sixth printing (Tehran: Amir Kabir, 1963), pp. 9-38; translated by Brian Spooner, Sadeq Hedayat: An Anthology, pp. 145-162.
32. Sâdeq Hedâyat, Hâji Âqâ (Tehran: Jâvidân, 1977); translated by G. M. Wickens (Austin, TX: The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 6, 1979), p. 45.
33. Sâdeq Hedâyat, "Esfahân Nesf-e Jahân" [Esfahan is Half the ~, Seh World], Panvin Dokhtar-e Sâsân va Esfahân Nesf-e Jahân [Panvin the Sâsânid Kabir, Girl and Esfahan is Half the World], third printing (Tehran: Amin Kabin, ioner, 1963), pp. 57-118; translation mine, pp. 89-90.
34. Sâdeq Hedâyat, Tarâneh'hâ-ye Khayyâm [Songs of Khayyâm] (Tehran: Mosavvar, 1963), p. 40; cited by Leonard Bogte, "The Khayyâmic Influence in The Blind Owl," Hedâyat's 'The Blind Owl' Forty Years After, p. 9.
35. Ehsan Yarshater, "Introduction," Sadeq Hedayat: An Anthology, pp. vii-xiv.

36. Carter Bryant, "Hedâyat's Psychoanalysis of a Nation," ,live], Hedâyat's 'The Blind Owl' Forty Years After, p. 161.
37. Sâdeq Hedâyat, Panvin Dokhtar-e Sâsân [Panvin the Sâsânid Girl], third edition (Tehran: Amir Kabin, 1963), pp. 8-56; translation mine.
38. Ibid., p. 15. 39. Ibid., pp. 20-21. 40. Ibid., p. 20.
41. Ibid., p. 50. 42. Ibid., p. 13. 43. Ibid., pp. 15-32.
44. Ibid., p. 37. 45. Ibid., pp. 21-23. 46. Ibid., p. 21.
47. Ibid., pp. 22-23. 48. Ibid., p. 38. 49. Ibid., p. 10.
50. Ibid., p. 38. 51. Ibid., p. 10. 52. Ibid., p. 10.
53. Ibid., p.46. 54. Ibid., pp. 46-47. 55. Ibid., p. 47.
56. Ibid., pp. 46-47. 57. Âjoudâni, "Hedâyat and Nationalism," p. 7.
58. Michael Craig Hillmann, "Introductory Note," Major Voices, PP• 71-72.
59. Sâdeq Chubak, "Cherâgh-e Âkhar" [The Last Offering], Cherâghe Âkhar (Tehrân: M. H. Elmi, 1966), pp. 9-74; translation mine.
60. Sâdeq Chubak, Tangsir, third printing (Tehran: Jâvidân, 1973); translation mine.
61. Sâdeq Chubak, "Monsieur Elias," Kheymeh-shah-bâzi [The Puppet Show], fifth printing (Tehrân: Jâvidân, 1975), pp. 179-198; translation mine.
62. Sâdeq Chubak, "Ba'd az Zohr-e Âkhar-e Pâ'iz" [An Afternoon in Late Autumn], Kheymeh-shah-bâzi [The Puppet Show], fifth printing (Tehrân: Jâvidân, 1975), pp. 199-220; translated by Carter Bryant, Iranian Studies 15 (1982): 69-79.
63. Sâdeq Chubak, Sang-e Sabur [The Patient Stone], third printing (Tehrân: Jâvidân, 1976); translated by M. R. Ghanoonparvar, "Sâdeq Chubak's The Patient Stone: A Translation and Critical Introduction," (Ph.D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1979); published as Sâdeq Chubak, The Patient Stone, translated by M. R. Ghanoonparvar (Costa Mesa, CA: Mazdâ, 1989). References are to the published work.
64. M. R. Ghanoonparvar, "Introduction," The Patient Stone by Sâdeq Chubak, translated by M. R. Ghanoonparvar (Costa Mesa, CA: Mazdâ, 1989), p. xii.
65. Ibid., p. xx.
66. Chubak, The Patient Stone, p. 19. 67. 'bid, p. 4.
68. Ibid., p. 2. 69. Ibid., p. 37-38. 70. Ibid., pp. 48-50.
71. Ibid., pp. 96. 72. Ibid., p. 85. 73. Ibid., p. 146.
74. Ibid., pp. 33. 75. Ibid., pp. 94-96. 76. Ibid., pp. 17.
77. Ghanoonparvar, "Sâdeq Chubak's The Patient Stone," p. 131.
78. Chubak, The Patient Store, p. 130-131. 79. Ibid., pp. 149.
80. Ibid., pp. 150. 81. Ibid., p. 21. 82. Ibid., p. 101.
83. Ibid., pp. 133. 84. Ibid., pp. 143-144. 85. Ibid., pp. 62-73.
86. Ibid., p. 62. 87. Ibid., pp. 33.
88. Ghanoonparvar, "Sâdeq Chubak's The Patient Stone," p. 125. 89. Ibid., p. 125.
90. Chubak, The Patient Store, p. 153. 91. Ibid., p. 169.
92. Mehdi Akhavân-e Sâles, Arghanun [The Organ], second printing (Tehrân: Morvârid, 1969), p. 126; cited by Sorour S. Soroudi, "The Iranian Heritage in the Eyes of the Contemporary Poet Mihdi Akhavân Salis (M. Omid)," Towards A Modern Iraq, edited by Elie Kedourie and Sylvia G. Hair {London and Totowa,NJ: Frank Cass and Co., 1980}, p. 135.
93. M. R. Ghanoonparvar, Prophets of Doom: Literature as a SocioPolitical Phenomenon in Modern Iran (Lanham, MD: University Press of America, 1984), p. 15.
94. Mehdi Akhavân-e Sâles, "Âkhar-e Shâhnâmeh" [The Ending of the Shahnâmeh], Akhar-e Shâhnâmeh [The Ending of the Shâhnameh], third printing (Tehrân: Morvârid, 1989), pp. 79-86; translated by Sorour Soroudi, "Akhavan's 'The Ending of Shâhnameh': A Critique," Iranian Studies 2 (1969): 80-96; and by Michael Craig Hillmann, Iranian Culture: A Persianist View (Lanham, MD: University Press of America, 1990), pp. 1618.
95. Michael Craig Hillmann, Iranian Culture: A Persianist View (Lanham, MD: University Press of America, 1990), p. 18.
96. Mehdi Akhavân-e Sâles, "Shush râ Didam" [I Saw Susa), Ferdowsi 24, No. 1098 (December 1972): 13; translated by Leonardo P. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" (Ph.D. dissertation, The University of Texas at Austin, 1982), pp. 64-66; also "Seven Poems (19551972) by Mehdi Akhavân-e Sâles," Major Voices, pp. 141-143.
97. Soroudi, "The Iranian Heritage," p. 133.

98. Mehdi Akhavân-e Sâles, Epilogue to Az in Avestâ [From This Avestâ] (Tehrân: Morvârid, 1965), pp. 109-222; cited by Soroudi, "The Iranian Heritage," p. 138.
99. Soroudi, "The Iranian Heritage," p. 135.
100. Akhavân-e Sâles, From This Avestâ, p. 222; cited by Sorour S. Soroudi, "Myth and Legend as a Key to Reality and VIsion in the Works of Mehdi Akhavan Salis (M. Omid)," Asian and African Studies 12 (1978): 376
101. Akhavân-e Sâles, From This Avestâ, pp. 153-154; cited by Soroudi, "The Iranian Heritage," pp. 138-139.
102. Akhavân-e Sâles, From This Avestâ, p. 214; cited by Soroudi, "Myth and Legend," p. 369.
103. Akhavân-e Sâles, From This Avestâ, p. 208; translation mine.
104. Akhavân-e Sâles, From This Avestâ, p. 214; cited by Soroudi, "Myth and Legend," p. 369.
105. Akhavân-e Sâles, From This Avestâ, pp. 214-215; translation mine.
106. Akhavân-e Sâles, From This Avestâ, pp. 215-216; cited by Soroudi, "Myth and Legend," p. 370.
107. Akhavân-e Sâles, From This Avestâ, p. 215; translation mine.
108. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry," pp. 161-166; Ghanoonparvar, Prophets of Doom, p. 119; Michael Craig Hillmann, "Nâder Nâderpour and Thirty Years of Persian Poetry," Introduction to False Dawn: Persian Poems by Nâder Nâderpour, translated by Michael Craig Hillmann, Literature East and West 22 (1986), pp. 8-9.
109. Ghanoonparvar, Prophets of Doom, p. 81; Hillmann, "Nâder Nâderpour and Thirty Years of Persian Poetry," p. 17.
110. Hillmann, "Nâder Nâderpour and Thirty Years of Persian Poetry," p. 25.
111. Ibid., p. 27.
112. Ibid., p. 5.
113. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry," pp. 170-173.
114. Nâder Nâderpour, "Une contradiction: l'âme iranienne et l'esprit islamique," Die Welt des 'slams 23-24 (1984): 134-135.
115. Nâder Nâderpour, "Khotbeh-ye Bahâri" [Springtime Declaration], Az Âsmân tâ Rismân [From the Sublime to the Ridiculous] (Tehrân: Morvârid, 1978), pp. 53-55; translated by Hillmann, False Dawn, pp. 56-57.
116. Nâder Nâderpour, "Qom," Chashmhâ va Dasthâ [Eyes and Hands] (Tehrân: Safi 'Alishâh, 1954), pp. 169-170; translated by Hillmann, False Dawn, p. 34.
117. Nâder Nâderpour, "Shâm-e Bâzpasin" 1. Michael Craig Hillmann, A Lonely Woman: Forugh Farrokhzâd (1935-1967) and Her Poetry (Washington, DC: Mage Publishers and Three Continents Press, 1987), p. 76-82; translated by Hillmann, False Dawn, pp. 61-63.
118. Nâder Nâderpour, "Tolu'i az Maghreb" [A Sunrise from the West], Sobh-e Dorughin [False Dawn] (Paris: Nehzat-e Mogâvemat-e Melliye Iran, 1982), pp. 127-131; translated by Hillmann, False Dawn, pp. 69-71.
119. Nâder Nâderpour, "Injâ va Ânja" [Here and There], handwritten text supplied by the poet to Michael Craig Hillmann; translated by Hillmann, False Dawn, pp. 76-79.

3) كتابات النساء، آراء النساء (85-110)

1. Michael Craig Hillmann, A Lonely Woman: Farough Farrokhzâd (1935-1967) and Her Poetry (Washington, DC: Mega Publishers and Three Continents Press, 1987), p. 16.
2. Forugh Farrokhzâd, "Yâdi az Gozashteh" [A Remembrance of the Past], Asir [The Captive], seventh printing (Tehrân: Amir Kabir, 1972), pp. 47-49; translation mine.
3. Forugh Farrokhzâd, "Anduh" [Sorrow], Asir [The Captive], seventh printing (Tehrân: Amir Kabir, 1972), pp. 151-153; translation mine.
4. Forugh Farrokhzâd, "Teshneh" [Thirsty], Divâr [The Wall], sixth printing (Tehrân: Amir Kabir, 1975), pp. 137-142.
5. Forugh Farrokhzâd, "Shekufeh-ye Anduh" [Blossom of Sorrow], Divâr [The Wall], sixth printing (Tehrân: Amir Kabir, 1975), pp. 107-112; translation mine.
6. Encyclopedia Iranica, Volume 1, edited by Ehsan Yar-Shater (London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Ahvâz," by X. de Planhol, pp. 688-691.
7. Ibid.
8. Hillmann, A Lonely Woman, pp. 42-43.

9. Encyclopedia Iranica, Volume I , edited by Ehsan Yar-Shater (London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1985), s.v. "Abâdân" by X. de Planhol, pp. 51-57.
10. Hillmann, A Lonely Woman, p. 46.
11. Forugh Farrokhzâd, "Ma'shuq-e Man" [My Beloved], Tavallodi Digar [Another Birth] (Tehrân: Amir Kabir, 1964), pp. 78-82; translated by Hillmann, A Lonely Woman, p. 41.
12. Forugh Farrokhzâd, "Âyeh-hâ-ye Zamini" [Earthly Verses], Tavallodi Digar [Another Birth] (Tehrân: Amir Kabir, 1964), pp. 97-105; translated by Hillmann, A Lonely Woman, pp. 48-51.
13. Hillmann, A Lonely Woman, p. 47. 14. Ibid., p. 95.
15. Forugh Farrokhzâd, as quoted in an interview with Sadroddin Elâhi, Immortal Forugh Farrokhzâd; cited by Hillmann, A Lonely Woman, p. 92.
16. Forugh Farrokhzâd, "Arusak-e Kuki" [The Windup Doll], Tavallodi Digar [Another Birth] (Tehran: Amir Kabir, 1964), pp. 71-75; translated by Hillmann, A Lonely Woman, pp. 81-83.
17. Forugh Farrokhzâd, "Delam Barâye Bâgh Misuzad" [I Feel Sorry for the Garden], Imân Biyâvarim beh Aghâz-e Fasl-e Sard [Let Us Believe i~ the Beginning of the Cold Season] (Tehrân: Morvârid, 1973), pp. 45-54; translated by Hillmann, A Lonely Woman, pp. 119-122.
18. Hillmann, A Lonely Woman, p. 34.
19. Forugh Farrokhzâd, "Kasi Keh Mesl-e Hichkas Nist" [Someom Who Is Not Like Anyone], Imân Biyâvarim beh Aghâz-e Fasl-e Sard [Let Us Believe in the Beginning of the Cold Season] (Tehrân: Morvârid, 1973), pp. 58-66; translated by Hillman, A Lonely Woman, pp. 65-68.
20. Forugh Farrokhzâd, "Tavallodi Digar" [Another Birth], Tavallodi Digar [Another Birth] (Tehrân: Amir Kabir, 1964), pp. 164-169; translated by Forugh Farrokhzâd and Karim Emami, in Hillmann, A Lonely Woman, pp. 111-113.
21. Hillmann, A Lonely Woman, p. 113.
22. Forugh Farrokhzâd, "Fath-e Bâgh" [Conquest of the Garden], Tavallodi Digar [Another Birth] (Tehrân: Amir Kabir, 1964), pp. 125-129; translated by Hillmann, A Lonely Woman, pp. 96-97.
23. Hillmann, A Lonely Woman, pp. 90-91.
24. Leonardo P. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry" (Ph.D. dissertation, The University of Texas at Austro, 1982), p. 254.
25. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry," p. 253.
26. Tâhereh Saffârzâdeh, "Loft-e gu bâ Mohammad 'Ali Esfahâni" [Interview with Mohammad Ali Esfahâni], Harakat va Diruz [Movement and Yesterday] (Tehrân: Ravâq, 1978), p. 162; cited by Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry," p. 267; a revised version of Alishan's chapter on Tâhereh Saffârzâdeh appeared as "Tâhereh Saffârzâdeh: From the Wasteland to the Imam," Iranian Studies 15 (1982): 181-210.
27. Tâhereh Saffârzâdeh, "Az Ma'bar-e Sukut va Shekanjeh: Taqdim beh Artesh-e Jomhurikhâh-e Irland" [By the Path of Silence and Torture: Dedicated to the Irish Republican Army], Didâr-e Sobh [Meeting the Morning] (Shirâz: Navid, 1987), pp. 24-34; translation mine.
28. Tâhereh Saffârzâdeh, "Sepidi-ye Sedâ-ye Siâh" [The Whiteness of the Black's Voice], Didâr-e Sobh [Meeting the Morning] (Shirâz: Navid, 1987), pp. 157-160.
29. Tâhereh Saffârzâdeh, "Az Shikâgo" [From Chicago], Sadd va Bâzuân [The Dam and the Arms] (Tehrân: Zamân, 1971), pp. 34-36.
30. Tâhereh Saffârzâdeh, "Safar-e Avval" [The First Journey], Tanin dar Deltâ [Echo in the Delta] (Tehran: Amir Kabir, 1970), pp. 4-30; translated by Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry," p. 262.
31. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry," p. 262.
32. Tâhereh Saffârzâdeh, "Safar-e Âsheqâneh" [The Love Journey], Safar-e Panjom [The Fifth Journey] (Tehrân: Ravâq, 1977), pp. 61-90; translation mine.
33. Tâhereh Saffârzâdeh, "Fath Kâmel Nist" [Victory is not Complete], Tanin dar Deltâ [Echo in the Delta] (Tehran: Amir Kabir, 1970), pp. 94-96; translation mine.
34. Tâhereh Saffârzâdeh, "Safar-e Salmân" [Salmân's Journey], Safar-e Panjom [The Fifth Journey] (Tehrân: Ravâq, 1977), pp. 9-44; translation mine.
35. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry," pp. 266-267.
36. Saffârzâdeh, "By the Path of Silence and Torture," Meeting the Morning, pp. 24-34.

37. Tâhereh Saffârzâdeh, "Deltangi" [Homesickness], Sadd V» Bâzuân [The Dam and the Arms] (Tehrân: Zamân, 1971), pp. 25-27; translation mine.
38. Saffârzâdeh, "The Love Journey," The Fifth Journey, pp. 61-90.
39. Tâhereh Saffârzâdeh, "Safar-e Zamzam" [The Zamzam Journey]. Tapirs dar Deltâ [Echo in the Delta] (Tehrân: Amir Kabir, 1970), pp. 32-47.
40. Tâhereh Saffârzâdeh, "Khamposhtân" [The Stooping Ones]. Mardân-e Monhani [The Crooked Men] (Shirâz: Navid, 1987); in Tâhereh Saffârzâdeh, Selected Poems, translated and edited by M. H. Kamyabee and N. Mirkiani (Shirâz: Navid, 1987), pp. 111-113.
41. Saffârzâdeh, "The Love Journey," The Fifth Journey, pp. 61-90; translation mine.
42. Saffârzâdeh, "Salmân's Journey," The Fifth Journey, pp. 9-44; translation mine.
43. Alishan, "Trends in Modernist Persian Poetry," p. 264.
44. Saffârzâdeh, "The Whiteness of the Black's Voice," Meeting the Morning, pp. 157-160; translation mine.
45. Farzaneh Milani, "Power, Prudence, and Print: Censorship and Simin Daneshvar," Iranian Studies 18 (1985): 328.
46. Simin Dâneshvar, Savushun, sixth printing (Tehrân: Khârazmi, 1974); translated by M. R. Ghanoonparvar (Washington, DC: Mage Publishers, 1990), p. 259.
47. Simin Dâneshvar, "Tasâdof" [The Accident], Beh Ki Salâm Konam? [To Whom Should I Say Hello?], third printing (Tehrân: Khârazmi, 1984), pp. 53-74; translated by Maryam Mafi, Dâneshvar's Playhouse (Washington, DC: Mage Publishers, 1989), pp. 31-52.
48. Dâneshvar, Savushun, p. 89.
49. Dâneshvar, Savushun, p. 107.
50. Simin Dâneshvar, "Keyd al-Khâ'enin" [Traitors' Intrigue], Beh Ki Salâm Konam [To Whom Should I Say Hello?], third edition (Tehrân: Khârazmi, 1984), pp. 239-266; translated by Maryam Mafi, Dâneshvar'ı Playhouse, pp. 85-112.
51. Dâneshvar, Savushun, p. 65.
52. Ibid., pp. 339-340.
53. Ibid., p. 368.
54. Ibid., p. 371.

4) رجل في الوسط (111-158)

1. Michael Craig Hillmann, "Introduction," By the Pen, by Jalâl Âle Ahmad, translated by M. R. Ghanoonparvar (Austin, TX: The University of Texas at Austin Center for Middle Eastern Studies, Middle East Monographs No. 8, 1988), p. ix.
2. Michael Craig Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature and Its Social Impact," Iranian Studies 15 (1982): 17. His own footnote (5) reads: "Jalâl Al-e Ahmad, Kârnâmeh-ye Seh Sâleh (Tehrân: Ketâb-e Zamân, 1967), p. 164, cites religion, language, and literature as cultural factors determining his personality as an Iranian. Idem, Khasi dar Miqât (Tehran: Nil, 1966), pp. 105-106, sees cultural identity as determined by language, culture and tradition(s)."
3. Jalâl Âl-e Ahmad, Gharbzadegi [Plagued by the West], second printing (Tehrân: Âgâh, 1964); translated by Paul Sprachman (belmar, NY: Caravan Books, 1982), p. 37.
4. Hillmann, "The Modernist Trend in Persian Literature," p. 17.
5. Reza Barâheni, The Crowned Cannibals: Writings ol Repression in Iran (New York: Vintage Books, 1977), pp. 11-12.
6. Jalâl Âl-e Ahmad, "Samad va Afsâneh-ye 'Avâm" [Samad and the Folk Legend], Arash No. 18 (November/December 1968): 5-12; translated by Leonardo P. Alishan, Iranian Society: Al Anthology of Writings by Jalâl Âl-e Ahmad, compiled and edited by Michael Craig Hillmann (Costa Mesa, CA: Mazdâ, 1982), pp. 134-142.
7. Michael Craig Hillmann, "Introduction," Lost in the Crowd, by Jalâl Âl-e Ahmad, translated by John Green (Washington, DC: Three Continents Press, 1985), p. xxix.
8. Âl-e Ahmad deals with the same cultural contradictions, on a more personal level, in Sangi bar Guri [A Stone on a Grave] (Tehrân: Ravâq, 1981).
9. Michael Craig Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature," Essays on Nationalism and Asian Literatures, edited by Michael Craig Hillmann. Literature East and West 23 (1987): 74.
10. Jalâl Âl-e Ahmad, Jalâl, "Gonâh" [The Sin], Seh'târ, third printing (Tehrân: Amir Kabir, 1970), pp. 81-90; translated by Raymond Cowart, Iranian Society, pp. 63-69.

11. Jalâl Al-e Ahmad, "Seh'târ," Seh'târ, third printing (Tehran: Amir Kabir, 1970), pp. 9-16; translated by Terence Odlin, Iranian Society, pp. 58-62.
12. Jalâl Âl-e Ahmad, "Eftâr-e Bimowge" [The Untimely Breaking of the Fast], Did o Bâzdid [Exchange of Visits], fifth printing (Tehrân: Amir Kabir, 1970), pp. 55-70; translated by Carter Bryant, Iranian Society, pp. 48-57.
13. Jalâl Âl-e Ahmad, "Ziyârat" [The Pilgrimage], Did o Bâzdid [Exchange of Visits], fifth printing (Tehrân: Amir Kabir, 1970), pp. 37-54; translated by Henry D. G. Law, Iranian Society, pp. 34-42.
14. Hillmann, "Introduction," Lost in the Crowd, p. xxxi.
15. Jalâl Âl-e Ahmad, "Al-Gomârak va al-Makus" [Customs and Excise], in Seh'târ, third printing (Tehran: Amir Kabir, 1970), pp. 177-200. My translation draws heavily upon an unpublished translation by A. Reza Navabpour and Robert Wells, in the possession of Michael Hillmann.
16. Hillmann, "Introduction," Lost in the Crowd, p. xxxi.
17. Âl-e Ahmad, Plagued by the West, pp. 11-12.
18. Ibid., p. 108. 19. Ibid. 20. Ibid., p. 15. 21. Ibid., p. 16.
22. Ibid. 23. Ibid., p. 17. 24. Ibid., p. 16.
25. Ibid., p. 29. 26. Ibid., p. 111.
27. Jalâl Al-e Ahmad, Khasi dar Miqât [Lost in the Crowd] (Tehrân: Nil, 1966); translated by John Green (Washington, DC: Three Continents Press, 1985), p. 123.
28. Hillmann, "Introduction," Lost in the Crowd, p. xxxi.
29. Michael Craig Hillmann, "Preface," Iranian Society, p. xi.
30. Âl-e Ahmad, Lost in the Crowd, p. 123. 31. Ibid., p. 6.
32. Ibid., pp. 57-58.
33. Al-e Ahmad, Plagued by the West, p. 48.
34. Hillmann, "Introduction," Lost in the Crowd, p. xxx.
35. Âl-e Ahmad, Lost in the Crowd, pp. 61-63.
36. Ibid., p. 114. 37. Ibid., p. 44.
38. Âl-e Ahmad, Plagued by the West, p. 51.
39. Hillmann, "Introduction," Lost in the Crowd, p. xxxi.
40. Âl-e Ahmad, Lost in the Crowd, p. 49.
41. Ibid., p. 10. 42. Ibid., p. 11. 43. Ibid., p. 55.
44. Ibid., p. 22. 45. Ibid., p. 12. 46. Ibid., p. 16.
47. Ibid., pp. 16-17. 48. Ibid., p. 19. 49. Ibid., p. 55.
50. Ibid., pp. 27, 44-45. 51. Ibid., pp. 53-54. 52. Ibid., p. 19.
53. Ibid., p. 40. 54. Ibid., p. 26. 55. Ibid., p. 72.
56. Ibid., p. 38. 57. Ibid., p. 62. 58. Ibid., p. 69.
59. Ibid., pp. 96-97. 60. Ibid., p. 118. 61. Ibid.
62. Ibid., p. 33.
63. The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North a, edited by Trevor Mostyn and Albert Hourani (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s.v. "Culture: Islam," by Ian K. A. Howard, pp. 177.
64. Âl-e Ahmad, Lost in the Crowd, p. 46.
65. Ibid., pp. 92-93. 66. Ibid., p. 13. 67. Ibid., pp. 13-14.
68. Ibid., p. 82. 69. Ibid., p. 106. 70. Ibid., p. 36.
71. Ibid., p. 37. 72. Ibid., p. 51. 73. Ibid., p. 106.
74. Ibid., p. 33. 75. Ibid., p. 7. 76. Ibid.
77. Ibid., p. 50. 78. Ibid., p. 16. 79. Ibid., p. 120.
80. Ibid., p. 31. 81. Ibid., p. 8. 82. Ibid., p. 11.
83. Ibid., p. 8. 84. Ibid., p. 13. 85. Ibid., p. 71.
86. Ibid., p. 93. 87. Ibid., p. 31. 88. Ibid., pp. 30-31.
89. Ibid., p. 32. 90. Ibid., p. 106. 91. Ibid.
92. Ibid., p. 107. 93. Ibid., p. 50. 94. Ibid., p. 38.
95. Ibid., p. 83. 96. Ibid., p. 38. 97. Ibid., p. 23.
98. Ibid., p. 29. 99. Ibid., p. 30. 100. Ibid., p. 41.
101. Âl-e Ahmad, Plagued by the West, p. 56.

102. Hillmann, "Introduction," Lost in the Crowd, p. xxxi.
103. Âl-e Ahmad, Lost in the Crowd, p. 14.
104. Ibid., p. 30. 105. Ibid., p. 82. 106. Ibid., p. 93.
107. Ibid., p. 91. 108. Ibid., p. 55. 109. Ibid., p. 114.
110. Ibid., p. 45. 111. Ibid., p. 118. 112. Ibid., p. 29.
113 Ibid., p. 69. 114. Ibid., p. 32. 115. Ibid., p. 9.
116. Ibid., p. 72. 117. Ibid. 118. Ibid.
119. Ibid., p. 73. 120. Ibid. 121. Ibid., p. 16.
122. Ibid. 123. Ibid., pp. 31, 91. 124. Ibid., p. 85.
125. Ibid., p. 10. 126. Ibid., p. 40. 127. Ibid., p. 30.
128. Ibid., pp. 28-29. 129. Ibid., p. 40. 130. Ibid., pp. 58-59.
131. Ibid., p. 60 132. Ibid., pp. 60-61. 133. Ibid., p. 21.
134. Ibid., p. 97. 135. Ibid., p. 94. 136. Ibid., pp. 21-22.
137. Ibid., p. 54. 138. Ibid., p. 17. 139. Ibid., p. 25.
140. Ibid., p. 49. 141. Ibid., p. 50. 142. Ibid., p. 9.
143. Ibid., p. 9. 144. Ibid., p. 52. 145. Ibid., p. 37.
146. Ibid., p. 50. 147. Ibid. 148. Ibid., p. 18.
149. Ibid. 150. Ibid., p. 55. 151. Ibid., p. 115.
152. Ibid.
153. Manochehr Dorraj, From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1990), p. 111.
154. Ibid.
155. Jalâl Âl-e Ahmad, Safar beh Valâyet-e Esrâ'il [Journey to the State of Israel] (Tehrân: Ravâq, 1984), pp. 59-62; translation mine.
156. Ibid., pp. 91-92.
157. Hillmann, "Iranian Nationalism and Modernist Persian Literature," p. 73.
158. Roy Mottahedeh, The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Tran (New York: Pantheon Books, 1985), p. 323.

5) خاتمة (159-172)

1. Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983); cited by Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse (London: Zed, 1986), pp. 19, 21.
2. See M. R. Ghanoonparvar, In a Persian Mirror: Images of the West and Westerners in Iranian Fiction (Austin: University of Texas Press, 1993).
3. Manochehr Dorraj, From Zarathustra to Khomeini: Populism and Dissent in Iran (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1990), p. 111.
4. Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World, p. 30. 5. Dorraj, From Zarathustra to Khomeini, p. 111.
6. Ibid., pp. vii-viii.
7. Leon Poliakov, The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe, translated by Edmund Howard (New York: Meridian, 1977), p. 328.
8. Ibid., p. 326.

ملاحظات المراجع*

1) أسس الإمبراطورية البهلوية الحديثة رضا بهلوي، وكان من كبار ضباط الدولة، بعد انقلاب ضد الحكومة السابقة وذلك عام 1921. وبعد حكم دام أربع عشرة سنة أجبرته الدول العظمى على التنازل عن الحكم لأكبر أبنائه (محمد) والذي دام حكمه حتى 1979 حيث أطاحت به الثورة الخمينية.

2) فروغ فرخ زاد: شاعرة إيرانية معاصرة متمردة. ولدت في طهران عام 1935. بدأت أول حياتها بالفنون الجميلة، ثم تبعت روحها الشاعرية التي بدأت تتنامى منذ يفاعتها. وفي 1958 اتجهت إلى إنغلترة لدراسة الإخراج السينمائي. كانت في شعرها ترفض الأعراف والتقاليد. ولها مجموعة من الدواوين، منها ديوان " ديوار" أي الجدار، و " أسير".

3) جلال آل أحمد: كاتب قصصي معاصر، ومن أعلام القصة القصيرة في إيران. يميل إلى محاربة التقاليد، ويدعو إلى التمسك بالقومية الإيرانية. من أشهر كتبه ‹ديد وبازديد/ الزيارة ورد الزيارة›. وقد طبع عدة طبعات. وله حتى اليوم سبع مجموعات غيرها.

4) يوجد في إيران قديمًا واليوم عدد من القوميات يزيد على عشرين قومية. وتراوح لغات هذه القوميات بين اللهجة المختلفة كثيرًا أو قليلاً عن اللهجة

الإيرانية، واللغات الخاصة بها كالآذرية، والطبرية، والتركية. كما يوجد في إيران عرب خلص، معظمهم يقطن في القسم الشرقي من الخليج العربي.

5) هي القصة الثالثة من مجموعته المذكورة في الهامش (3).

6) السنة الإيرانية تبدأ في 21 آذار من كل عام. وتسمى السنة الهجرية الشمسية (هـ ش)، والتي هي أقرب ب 41 سنة من الهجرية القمرية. ويكون اليوم الأول (النوروز) أي: اليوم الجديد. ويمد فيها سماط الطعام والذي يجب أن يتكون من سبع أكلات، تبدأ كل أكلة بحرف السين. يضاف إليها (سنك/ حجر) و(سكة/ العملة) للخير والبركة. ومع أن هذه الأعراف زرادشتية، ومع أنهم مسلمون، فإن هذه العادات أساس عندهم حتى اليوم.

7) <برنج> لا يبدأ بحرف السين، ولكنه لا يستغنى عنه على المائدة (م أ).

8) الدولة الأخمينية أو الهخامنشية تأسست في إيران بعد زوال حكم الماديين. يعزى اسمها إلى الأسرة الهخامنشية، والتي تأسست في بلاد فارس (في الجنوب). على أن المؤسس الأول هو قورش الكبير. وامتد سلطانها على معظم إيران وكثير من الأراضي الآسيوية. حكمت بين عامي (559 و330 ق ب) وهي الدولة الإيرانية الأولى التي حكمها أهلها.

9) يطلق مصطلح (الفارسية الحديثة) على اللغة الفارسية التي شاعت في إيران في أعقاب دخول العرب أرضهم وكتابتهم بالأحرف العربية، أي: منذ ثلاثة عشر قرنًا. ولا يعني بالفارسية الحديثة الفارسية المعاصرة اليوم فقط.

10) لم يخطئ المؤلف حين قال «اللغات التركية» ذلك أن اللغة التركية ليست واحدة، فهي بضع عشرة لغة، لا تفهم أمة لغة أمة أخرى منهم. ذلك أن تركية آسية الوسطى، هي غير تركية أذربيجان، وهي غير تركية التركمان، وغير تركية الأقوام التركية في الأراضي السوفييتية وهي كذلك غير تركية تركية الحالية.

11) الدولة القاجارية: دولة تركية حكمت إيران أسسها (قاجار نويان) أحد قواد الجيش عند المغول. وقد حكموا إيران بعد الإطاحة بالدولتين: الأفشارية والزندية. ويعد مؤسس هذه الدولة آغا محمد خان الذي جلس على سدة الحكم عام (1779) وقتل عام (1797) فخلفه ابن أخيه فتحعلي شاه، وآخرهم محمد شاه الذي بدأ حكمه عام (1909) وعزل عام (1929).

12) الميرزا آغا (قان) خان الكرمالي، ممن تعلموا على أيدي جمال الدين الأفغاني وتبعوه في دعوته التحررية. كان من أبرز الشخصيات الإيرانية حتى وفاته سنة (1314 هجرية قمرية). ومن مؤلفاته ‹مرآة الإسكندر› و‹اثنتان وسبعون ملة›.

13) هذا الوصف الذي ذكره الكرماني معروف قديمـــًا، وهو نقل حرفي لما قاله الفردوسي في «شاهنامه»، أي: سيرة الملوك القدماء في إيران.

14) رستم هذا هو (رستم فرخ هرمز) قائد الجيش الإيراني أيام حكم آخر ملوك الدولة الساسانية يزدجرد الثالث. قتله سعد بن أبي وقاص عام (636) في القادسية. وهو غير البطل الأسطوري رستم.

15) الضحاك أو كما يلفظه الإيرانيون <أزدهاق>. يروى أن إبليس دخل عليه بصفته حكيمـــًا فقبل كتفيه، فنبت على كل كتف أفعوان شرس. ثم جاءه إبليس ثانية بصفة طبيب فاقترح عليه أن يطعم الأفعوانين دماغي رجلين. وكان الطباخ رحيمًا، فكان يخلط دماغ الواحد بدماغ خروف ويطعم به الأفعوانين، ويطلق الآخر.

16) لم يرسل يزدجر ابنه بهرام إلى اليمن، بل أرسله إلى الحيرة عند النعمان، وطلب كسرى من النعمان أن يرعى ابنه وينشئه نشأة صافية في قلب الصحراء، فبنى له القصر المعروف بقصر (الخورنق)، أي: القصر المعد للشراب والمتعة. وهو بهرام الخامس، أو بهرام كور (كور = حمار الوحش) لاشتهاره بصيده. توفي عام (438).

17) كلام ناصر خسرو الأصلي يقول: «وقصبة الطائف هذه مدينة صغيرة بها حصن محكم وسوق وجامع صغيران . . ثم بلغنا ناحية تسمى الثريا بها نخيل كثير».

18) (التقويم الهجري الشمسي) ليس حديثًا، وواضعه الشاعر الفلكي عمر الخيام أيام السلطان ملكشاه السلجوقي. ذلك أن السلطان أراد تحويل التقويم من الاعتماد على القمر إلى الاعتماد على الشمس من أجل الزراعة. ومنذ حوالي (470 هـــ) والتقويم الهجري الشمسي كان ساريًا. غير أن الدول المتعاقبة كانت تعمتد على القمري أكثر، فجاء رضا شاه ليجعله التقويم الرسمي. ولما كان (الهجري الشمسي) أطول من الهجري القمري فعلى المرء أن يزيد (42) سنة على التقويم القمري ليكون معه التقويم الشمسي.

19) فقد أسس <فرهنكستان> أي: المؤسسة الثقافية.

20) وقد فرض على الباحثين أن يبحثوا في دواوين الشعراء ويستخرجوا المفردات العربية منها ويأتوا بمرادف لها بالفارسية. لكن هذه المساعي لقيت فشلاً ذريعًا لأن مقدار المفردات العربية إلى الفارسية يتعدى (40%) وفي بعض النصوص قد يصل إلى أكثر من (50%).

21) الفارسية القديمة كانت تكتب بالمسمارية في عهد الدولة الأخمينية، والوسطى تكتب بالبهلوية في عهد الدولتين البيشدادية والبهلوية. وذكرنا أن الفارسية الحديثة هي التي تكتب بالأحرف العربية من القرن الهجري الأول.

22) علي أكبر دهخدا عالم لغوي كبير من أهل طهران (ت عام 1375 هـ ق). عمل في مناصب عدة في الدولة ودرس في فيينا. ويعد كتابه ‹لغت نامه› أي: كتاب اللغة، أوسع كتاب ألف في اللغة الفارسية، ويبلغ حجمه ثلاثة أضعاف حجم ‹لسان العرب› لابن منظور.

23) حين رأت الدكتورة صبر جمشيد هواواله الهندية الزرادشتية صورة علي في أسواق طهران قالت لي: إنه يشبه زرادشت تمامًا.

24) العنوان <يكي بود يكي نبود> أي: كان وما كان، كقول جداتنا: كان يا ما كان، وكلمة (يا) بمعنى: أو.

25) المُلاّ كلمة عربية أصلها (المولى) أي: السيد. وغدا عندهم وعند الأتراك بمعنى المعلم الديني.

26) الآخوند: معلم الدروس الدينية ويكون معممًا.

27) اللقب (سيد) يطلق على من كان من آل البيت، مهما كانت جنسيته.

28) اسمه الفارسي (زورخانه) أي: بيت القوة. والمؤلف استخدم المصطلح الفارسي نفسه في كتابه. ويختلف قليلاً عن النوادي الرياضية، في أنه يعتني بجمال الأجسام وحمل الأثقال فقط.

29) يسمي الفارسيون لغتهم بأنها لغة حلوة فيقولون ما ترجمته: (اللغة الفارسية لغة حلوة)، ومن هنا جاء عنوان القصة.

30) صادق هدايت: ولد في طهران وتوفي بباريس جيث كان يدرس، ثم أمضى حياته هناك شريدًا، ثم عاد إلى طهران، وانتقل إلى بومباي، فتعلم في المركز الزرادشتي هناك اللغة البهلوية. ومن هناك زار عددًا من المدن والدول مثل طشقند وأوزبكستان. ثم عاد إلى باريس، حيث انتحر. له نوعان من المؤلفات: نوع دراسات لغوية وتاريخية وأدبية، ونوع، وهو المقصود هنا، القصص والمسرحيات. ومن أشهرها ‹ثلاث قطرات من الدم›، ‹البومة العمياء›، ‹مسرحية بروين›.

31) زواج المتعة: زواج محدد زمنيًا بأيام أو شهور، يضع فيه الزوجان صيغة يتفقان عليها ويسجلانها في مكتب (ازدواج وطلاق). ولهذا يسميه الإيرانيون <ازدواج صيغة> أي: الزواج بالصيغة.

32) ابجي خانم: ليس اسمًا بل صفة مختصرة من <اغا باجي خانم> أي: السيدة الأخت الكبرى.

33) بنارس مدينة هندية.

34) عاش عمر الخيام ثلث حياته في سورية وفلسطين، وتعلم في هذه الديار وألف كتبه الرياضية بالعربية. لم نره تحامل على العرب، إلا ما ترجمه عن العرب في كتابه ‹كلستان›. فمعظم ما في الكتاب ترجمة من التراث العربي. وليس في الرباعيات شيء.

35) الري من أشهر المدن الإيرانية القديمة. تقع اليوم في الطرف الشرقي من إيران على بعد (25 كم). وتكاد العاصمة اليوم تلتصق بها.

36) بوران دخت: ابنة الملك خسرو برويز. حكمت إيران في الدولة الساسانية سنة وبضعة أشهر (629–630) وآزرميدخت: أخت الأولى. تسلمت تاج الدولة بعد أختها بوران، وحكمت بضعة أشهر.

37) حيدر أو حيدرة هو اسم الإمام علي الذي سمته به أمه. وعندما عاد أبو طالب من سفره سماه عليًا، فصار له اسمان، وحيدرة هو الأسد. وسيفه أهداه إياه رسول الله (ص) وهو المعروف بذي الفقار.

38) مدينة طوس (أصلها توس) عاصمة خراسان (شمال شرقي إيران). وحين توفي الإمام الثامن علي الرضا سميت (طوس مشهد الإمام الرضا). ثم اختصرت فصارت (مشهد).

39) شوش: مدينة إيرانية قديمة كانت عاصمة الدولة العيلامية، وتقع في خوزستان.

40) الشعر الفارسي الموزون نابع من العروض العربي تمامًا. ولم يكن عندهم غيره في حقبة الإسلام. وقبل الإسلام كان هناك أناشيد حرة الوزن والقافية، أشبه ما تكون بالشعر الحديث المتحرر.

41) قم: اسم مدينة في إيران تقع شمالي طهران. تعد مركزًا مهمًا للمذهب الشيعي والحركة الثورية. فيها مرقد ابنة الإمام موسى الكاظم.

42) يقصد عمر بن الخطاب الذي فتحت إيران في عهده. ويزدجرد المنحوس هو (يزدجرد الأثيم) آخر ملك ساساني في إيران.

43) ناسخ التواريخ: أشهر كتب التاريخ في عهد الدولة القاجارية وهو بحدود (15) مجلدًا ضخمًا، مؤلفه ميرزا محمد تقي سبهر. وقد أتم تأليف الكتاب بعد وفاة المؤلف ابنه عباس قلي سبهر.

44) ماندانا ابنة آستياغوس، آخر ملوك الدولة المادية. وهي زوجة كبوجية الأول، وأم قورش العظيم. ومعنى اسمها: العنبر الأسود.

45) اليشتها: أحد أقسام ‹الأفستا› كتاب الديانة الزرادشتية، ويتألف من (21) مقطعًا، وكل مقطع اسمه (يشت) و(ها) علامة الجمع.

46) ترى الشاعرة أن المتنبئين أمثال ماني ومزدك من صنيعة الملوك.
47) هو صهيب بن سنان بن مالك، فهو عربي. وإنما قيل له: (الرومي) لأن الروم سبوه صغيرًا، فتربى عندهم فصار له لسان ألكن. ثم اشتراه منهم عبد الله بن جدعان وأسلم.
48) سياوشان: ابن الملك كيكاوس، أحب سودابه، وهما قصة حب أقرب إلى الخيال.
49) تريد (شمر بن ذي الجوشن) كان ممن اشترك في قتل الحسين في كربلاء.
50) إسماعيل سيميتقو رئيس العناصر الكردية، شق عصا العصيان في أذربيجان الغربية، وحقق انتصارات على جيش الدولة. لكنه قتل عام (1309 هـ ش).
51) خسرت إيران الحرب مع روسيا القيصرية فوقعت إيران معاهدة شؤم. وبموجبها جعل نهر أرس حدًا فاصلاً بين آذربيجان الروسية وأذربيجان الإيرانية وقسمًا كبيرًا من بحر الخزر.
52) يهذرمون: يكثرون الكلام.
53) اللغات الهندو–أوربية، والفارسية منها، لا يلفظ ناطقوها حرف العين (ع) فيحولونه إلى همزة. وهم يلفظون القاف غينًا، والغين قافًا. ويلفظون الطاء تاء. أما الزاي فيلفظونها كالعربية، وأستغرب لماذا ذكرها المؤلفة!.
54) الساري: لباس خاص مختلف الأشكال حسب المناطق الهندية. وهو لباس نسائهم الخاص، لكن المؤلف جعل ملابس الهنود جميعًا الساري، على التغليب.
55) يعتقد الزرادشتيون أنه الإنسان الأول، وعلى رواية الشاهنامة أنه الملك الأول على وجه الأرض. فهم يظنون أن الله خلق آدم في أرضهم وأنه أول ملك في العالم. و<كيومرث> تعني: الإنسان العائش الغالي.
56) الثالث عشر هنا <سييزده بدر> أي: دع عنك الثالث عشر، وهو آخر يوم من أعياد النوروز. يحتفل به الشباب في حضن الطبيعة.
57) دزفول: اسم مدينة صغيرة في خوزستان.
58) منوجهر: شاعر إيراني في القرن الرابع هجري، وهو أشهر شعراء الفرس في زمانه، وكان أعمى. عشق وصف الأطلال في الشعر العربي وقلد العرب في وصفهم لها.
59) هو سعدي الشيرازي أحد عظماء الشعر الفارسي، وصاحب ‹كلستان/ روضة الأزهار› وديوان شعر، ويحسن العربية، وعاش في القرن السابع الهجري.

----

* أستاذ في جامعة حلب.

- الدكتوراة في الأدب المقارن بجامعة طهران (1966).
- الدكتوراة في الأدب العباسي بالجامعة اليسوعية (1973).
- حصل على جائزة دولة الهند من اليونسيكو (1970)، وغيرها
- ألف وحقق عشرات المنشورات العربية والفارسية والعبرية والمعاجم وصححها وله قرابة (140) كتابـــاً.
- ترجم العديد من الكتابات إلى العربية.

الفهارس



ثبت الأعلام

م

ن

ي



ثبت عام

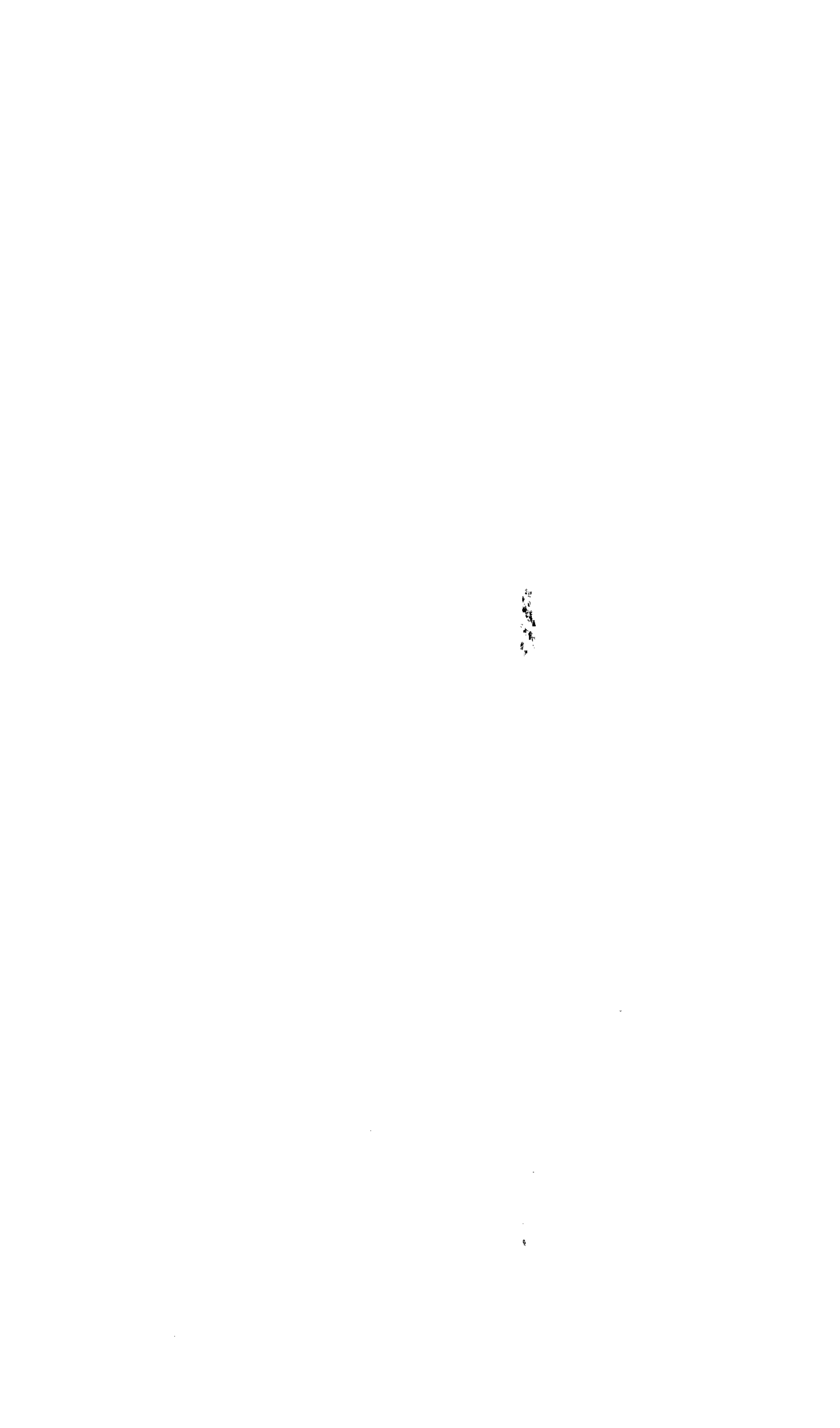
ب

ت

ث

ج

ح



Mage Publishers, Inc.: Excerpts from "Traitor's Intrigue" and "The Accident" by Simin Daneshvar, in Daneshvar's Playhouse, translated by Maryam Mafi, 1989. Published by Mage Publishers, Inc., 1032 29th st. NW, Washington, DC, 20007. Reprinted by permission.

Mazda Publishers: Excerpts from "The Pilgrimage" by Jalal Al-e Ahmad, translated by Henry D. G. Law; "Samad and the Folk Legend" by Jalal Al-e Ahmad, translated by Leonardo P. Alishan; and "The Unitimely Breaking of the Fast" by Jalal Al-e Ahmad, translated by Carter Bryant; in Iranian Society: An Anthology of Writings by Jalal Al-e Ahmad, compiled and edited by Michael C. Hinmann, 1982. Published by Mazda Publishers, PO Box 2603, Costa Mesa, CA, 92626. Reprinted by permission.

The Persian Heritage Foundation: Excerpts from Naser-e Khosraw's Book of Travels, translated by W. M. Thackston, Jr., 1986. Published by Bibhotheca Persica, State University of New York Press, State University Plaza, Albany, NY, 12246. Reprinted by permission.

Princeton University Press: Excerpts from Jamalzadeh, Sayyed Mohammad Ali, Isfahan is Half the World: Memories of a Persian Boyhood, translated by W. L. Heston. Copyright © 1983 by Princeton University Press. Reprinted by permission of Princeton University Press.

The Society for Iranian Studies: Excerpts from "Akhavan's The Ending of the Shahnameh': A Critique" by Sorour Soroudi, in Iranian Studies 2 (1969). Published by The Society for Iranian Studies, University of Washington, Middle East Center, 225 Thomson Hall, 353650, Seattle, WA, 98195. Reprinted by permission.

Ehsan Yarshater: Excerpts from "The Spinster," "Dash Akol," "The Stray Dog," and "Buried Alive" by Sadeq Hedayat, in Sadeq Hedayat: An Anthology, edited by Ehsan Yarshater, 1979. Westview Press, Inc., 5500 Central Ave., Boulder, CO, 80301. Reprinted by permission.

Ehsan Yarshater: Excerpts from The Epic of the Kegs by Ferdowsi, translated by Reuben Levy, 1967. Published by the University of Chicago Press, 5801 South Ellis Ave., 4th Floor, Chicago, IL, 60637. Reprinted by permission.

Acknowledgements

I would like to thank Michael C. Hillmann, M. R. Ghanoonpawar, Elizabeth W. Fernea and Gail Minault. Thanks also to Abazar Sepehri, and special thanks to Naji.

Grateful acknowledgment is made to the following for permission to reprint previously published material:

Leonardo P. Alishan: Excerpts from "Trends in Modernist Persian Poetry" by Leonardo P. Alishan, 1982. Ph.D. dissertation, The University of Texas at Austin. Reprinted by permission.

The Calder Educational Trust, Lovdon, and John Calder Publishers Ltd.: Excerpts from The Bled Owl by Sadegh Hedayat, translated by D. P. Costello, 1969. Published by Grove/Atlantic, Inc., 841 Broadway 4th Floor, New York, NY, 10003. Reprinted by permission.

Center for Iranian Studies, Columbia University: Excerpts from Plagued by the West by Jalal Al-e Ahmad, translated by Paul Sprachman, 1982. Published by Mazda Publishers, PO Box 2603, Costa Mesa, CA, 92626. Reprinted by permission.

Chicago Review: Excerpts from "The Mongol's Shadow" by Sadeq Hedayat, translated by D. A. Shojai, 1969. Reprinted by permission of Chicago Review.

M. R. Ghanoonparvar: Excerpts from The Patient Stone by Sadeq Chubak, translated with annotations and introduction by M. R. Ghanoonparvar, 1989. Published by Mazda Publishers, PO Box 2603, Costa Mesa, CA, 92626. Reprinted by permission.

John Green: Excerpts from Lost in the Crowd by Jalal Al-e Ahmad, translated by John Green, 1985. Three Continents Press, PO Box 38009, Colorado Springs, CO, 80937. Reprinted by permission of Three Continents.

Michael C. Hillmans: Excerpts from A Lovely Woman: Forugh Farrokhzad and Her Poetry by Michael C. Hillmans, 1987. Three Continents Press, PO Box 38009, Colorado Springs, CO, 80937, and Mage Publishers Inc., 1032 29th st. NW, Washington, DC, 20007. Reprinted by permission of Three Continents and Mage.

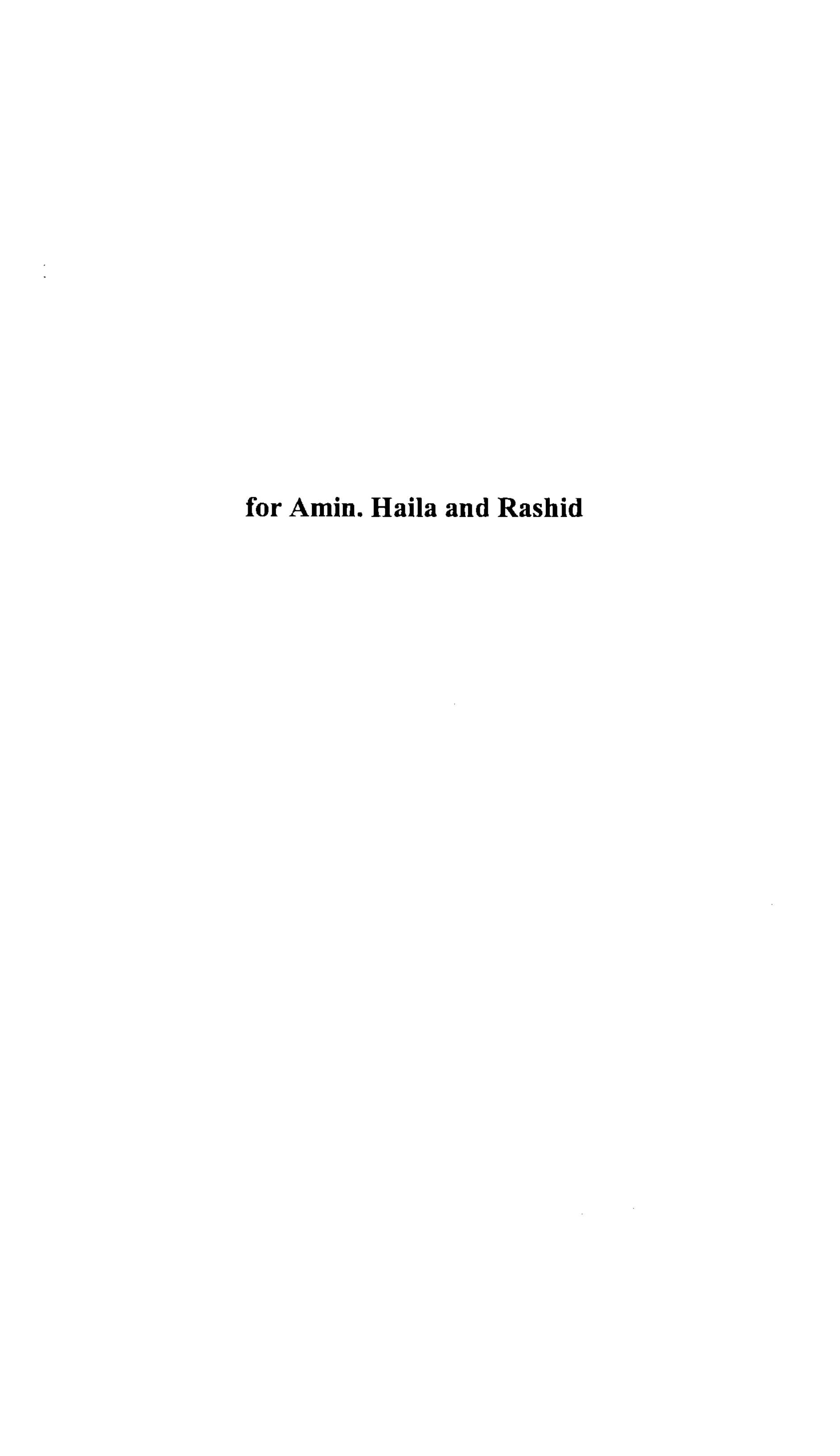
Michael Craig Hillmann, Editor, Literature East and West: Excerpts fro - False Dawn: Persian Poems by Nader Naderpour, translated by Michael C. Hillmann, Literature East and West 22 (1986). Literature East and West, The University of Texas at Austin, Austro, TX, 78712. Reprinted by permission.

Literature East and West: Excerpts from "Persian is sugar' by Mohammad Ali Jamalzadeh, translated by Seed Manoochehr Moosavi, in Major Voices in Contemporary Persian Literature, Literature East and West 20 (1980). Literature East and West, The University of Texas at Austin, Austro, TX, 78712. Reprinted by permission.

Lynne Rienner Publishers, Inc.: Excerpts reprinted from From Zarathusıra to Khomeini: Populism and Dissent in Iraq, by Manochehr Dorraj. Copyright © 1990 by Lynne Rienner Publishers, Inc. Used with permission of the publisher.

Mage Publishers, Inc.: Excerpts from Savushun by Simin Daneshvar, translated by M. R. Ghanoonparvar, 1990. Published by Mage Publishers, Inc., 1032 29th st. NW, Washington, DC, 20007. Reprinted by permission.





for Amin. Haila and Rashid

4720 Boston Way
Lanham, Maryland 20706

3 Henrietta Street
London, WC2E 8LU England

Printed in the United States of America
Bntish Cataloging in Publication Information Available

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Saa, Joya Blondel.
The image of Arabs in modern Persian literature / Joya B1ondel Saad.
p. cm.
include bibliograpical references.
1. Persian litrature—20th century--History and criticism. 2. Arabs in literature. I. Title.
PK6412.A7S2 1996 891'.550935203927--dc20
96-5955
CIP

ISBN 0-7618-0329-7 (cloth: elk ppr.)
ISBN 0-7618-0330-0 (pbk: alk. Ppr.)

The paper used in this publication meets the minimum requirements of American National Standard for information
,Sciences--Permanence of Paper for Printed Library Materials
ANSI 239.48--1984

Joya Blondel Saad

THE IMAGE OF ARABS IN MODERN PERSIAN LITERATURE

University Press of America
Lanham . New York . London

يتعامل هذا العمل مع صورة العرب في الأدب الفارسي الحديث بوصفه جانبًا من جوانب مسألة تعريف الذات الإيرانية بمصطلحات الآخر العربي. كما يقدم لنا هذا العمل قراءة للنصوص الأدبية يعالج من خلالها صورة العرب ودلالاتها في السياقين: الأدبي والاجتماعي.

في معالجته لصورة العرب يجد هذا الكتاب لزامًا عليه أن يتعرض إلى صورة الإسلام الملازمة للعرب وعلاقته بتعريف مفهوم (الإرْيَنَة). لقد تم اختيار الآخر العربي باعتباره مقابلاً للآخر الأوربي انطلاقًا من الحساسية التاريخية للغزو العربي لإيران في القرن السابع الميلادي وما تلاه من أسلمتها ما انعكس في الخطاب الفكري والأدب الحديث للقرن العشرين، والذي يعكس سيرورات فهم مغايرة للذات الإيرانية في ما يتعلق أولاً بالآخر العربي ومن ثم بالآخر الغربي. وإلى هذا فإن سيرورات الفهم المختلفة هذه ترتبط مباشرة بالنزعات القومية المختلفة للملكية البهلوية إضافة إلى ارتباطها بالجمهورية الإسلامية في إيران.

يمهد الكتاب في «مقدمته» في الفصل الأول لنقاش مسألة تعريف الذات، ودور الأدب في هذه السيرورة. ويرسم إيران بوصفها دولة متعددة الإثنيات كما يرسم تخوم النزعة القومية الإيرانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ويبحث أيضًا في موضوع العرب والإيرانيين.

أما في الفصلين الثاني (كتابات الرجال: آراء الرجال) والثالث (كتابات النساء: آراء النساء) فيؤسس للمسألة. ويعالجا الروايات الفارسية والقصص القصيرة والمقالات